

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

# البنكير الفلسفى فى الإسلام

الجزء الثاني

تأليف

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الأزهر

مكتبة الأخجلو المصرية  
ملتزمة الطبع والنشر  
١٦٥ شارع محمد بن نجيب (شارع الرين سانغا)



أ. علاء الدين شوقي

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة الفاتحية

# التفكير الفلسفي في الإسلام

الجزء الثاني

تأليف

الدكتور عبد الحليم محمود

رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الأزهر

ملتزمة الطبع والنشر  
مكتبة الأنجلو المصرية  
١٦٥ انتاج مصر للطبع (عمران ابن سينا)



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

lisanerab.com رابط بديل

# الفصل الأول

## الفلسفة

معناها ، صلتها بالتصوف وأصول الفقة



— ١ —

## المعنى العادى لكلمة : «فلسفة»

تحدثنا ، في الجزء الأول من هذا الكتاب ، عن الصلة بين علم الكلام والفلسفة ، ووعدنا بأن نتحدث في هذا الجزء عن الصلة بين الفلسفة والتصوف ، وبين الفلسفة ، وأصول الفقه .

هل بين الفلسفة والتصوف من صلة ؟ هل التصوف جزء من الفلسفة ؟  
أم أن بينهما تناقضاً وتبينا ؟

إننا ، لأجل أن نصل إلى نتيجة — إذا لم تكن يقينية فهـى على الأقل راجحة — لا بد لنا من تحديد كلـمة : «فلسفة» .

وقد استفاض البحث في معنى هذه الكلمة منذ آماد طوبـلة ، بين المتصلين بالباحثـة النظرـية ، وقد تحدث عنه فلاـسفة الإـسلام غير مرـة .  
يقول الفـارابـي : إن :

«اسم : «الفلـسـفة» : يـونـانـي ، وـهـوـ دـخـيلـ فـيـ العـرـبـيـة ، وـهـوـ عـلـىـ مـذـهـبـ لـسـانـهـمـ : «فـيـلاـسـوـفـيـاـ» ، وـمـعـنـاهـ : إـيـثـارـ الحـكـمـةـ ، وـهـوـ فـيـ لـسـانـهـمـ ، مـرـكـبـ مـنـ : «فـيـلاـ» ، وـ«سـوـفـيـاـ» .

وـ«فـيـلاـ» : «إـيـثـارـ» ، وـ«سـوـفـيـاـ» : «الـحـكـمـةـ» .

وـ«فـيـلـسـوـفـ» : مشـتقـ مـنـ : «الـفـلـسـفـةـ» ، وـهـوـ عـلـىـ مـذـهـبـ لـسـانـهـمـ : فـيـلـوـسـوـفـوسـ ، فـإـنـ هـذـاـ التـغـيـرـ : هـوـ تـغـيـرـ كـشـيرـ مـنـ الـاشـتـقاـقاتـ عـنـهـمـ ، وـمـعـنـاهـ : «المـؤـثرـ لـلـحـكـمـةـ» .

والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة،<sup>(١)</sup> ١٥.

يقول الفارابي : إن الفلسفة : إثارة الحكمة .  
ولكن ، ما هي هذه الحكمة ؟

إن ابن سينا يعطينا شيئاً من التفصيل لمعنى كلمة : الحكمة ، في سمعتها وعمومها ، إنه يقول في «رسالة الطبيعيات» .

الحكمة : استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر الطاقة الإنسانية .  
فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها تسمى : «حكمة نظرية» .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى : حكمة عملية .

وكل واحد من هاتين الحكمةتين : تتحضر في أقسام ثلاثة ، فأقسام الحكمة العملية : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .  
ومبدأ هذه الثلاثة : مستفاد من جهة الشريعة الإلهية . وكالات حدودها تستعين بها ، وتتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزيئات .

فالحكمة المدنية ، فائدتها : أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الأبدان ، ومصالح بقاء نوع الإنسان .

---

(١) ابن أبي أصيبيعة ج ٢ ص ١٣٤ .

والحكمة المنزلية : فائتها : أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد ، لتنظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية تم بين زوج وزوجة ، ووالد ومولود ومالك وعبد .

وأما الحكمة الخلقية ، ففائتها : أن تعلم الفضائل وكيفية اقتناها ، لترز بها النفس ، وتعلم الرذائل ، وكيفية ترقيها ، لتطهر عنها النفس . أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما في الحركة ، والتغير ، من حيث هو في الحركة والتغير ، وتسمى : « حكمة طبيعية » .

وحكمة تتعلق بما من شأنها : أن يجرده الذهن عن التغير ، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير ، وتسمى : « حكمة رياضية » ،

وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير ، فلا يخالطها أصلاً ، وإن خالطها وبالعرض ، لا أن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود إليها ، وهي : الفلسفة الأولى . والفلسفة الإلهية جزء منها ، وهي معرفة الربوبية .

ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية . مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالشكل بالقوة العقلية ، على سبيل الحجة ، ومن أوقى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين ، والعمل مع ذلك بإحداهما : فقد أوقى خيراً كثيراً ، اهـ .

## عدم دقة المعنى العادى

هذا المعنى العام الذى ذكره ابن سينا ، والذى يشتمل على الرياضيات ، والطبيعيات ، والإلهيات ، كما يشتمل على السياسة والأخلاق : هو المعنى العادى الذى يخلو لمورخى الفلسفة اليونانية ، أو الإسلامية أن يذكره في مبتدأ كتبهم ، عند تقسيمهم للفلسفة .

وبعض المؤرخين يضيف إلى ذلك ، المنطق أيضاً .

وبعضاً منهم يجعله مقدمة ، أو مدخلاً ، هو من الضرورة بحيث لا تنفك الفلسفة عنه .

وبعض الناس ، يصل به الأمر إلى إدخال الكيمياء ، والفلك ، والطب ، في الفلسفة ، كأجزاء لها .

وينتهي أمر التعميم إلى حده الأخير ، فيقولون : إن الفلسفة هي مجموعة المعلومات في عصر من العصور : والفيلسوف على رأيهم ، إذن ، هو : من أحاط بمعارف عصره .

ولسكننا نرى أن كل ذلك : بعيد عن الدقة الدقيقة ، وبعيد عن التحقيق العميق :

فocrates : كان فيلسوفاً باعتراف الجميع ، ومع ذلك فلم يكن يتوجه في بحثه إلى الطبيعيات ، أو إلى غيرها : مما يدعونه : أقساماً للفلسفة . إنه فيلسوف ، ما في ذلك شك ، ولسكنه اقتصر . أو كاد ، على الناحية الأخلاقية ، وعلى ما يوطد دعائهما ما وراء الطبيعة .

« إن المعرفة الشاملة التامة - فيما يرى سocrates - ليست في متناولنا ، غير أن هناك نوعاً من المعرفة ، في مقدورنا الوقوف على ، أعني معرفة المدركات الكلية ، التي إذا حدثت وعرفت ، كانت نبراساً نوجه حياتنا على ضوئه . كان سocrates - فيما يروى أكزنوthon - يبحث فيها هو في متناول الإنسان ، لا يحيد عن ذلك ولا يتغير .

فبحث في الصالح والطالع ، في الشرف والوضاعة ، في العدل والظلم ، في الحكمة والجنون ، في سمو النفس وصغرها ، في الدولة والرجل الدولة ، في الحكومة وتوجيهها .

وبالاختصار : كان يبحث في كل ما يكوّن الرجال الصالح الشريف ، وفي كل ما بدونه لا يستحق الإنسان إلا اسم العبد الرقيق <sup>(١)</sup> .

« ورأى سocrates : أن الميتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل ، فضلاً عن أنه رجس وعبث . « ابتعد عن أن يبحث في العالم بأجمعه ، كما كان يفعل الكثيرون ، وابتعد عن أن يبحث فيما سماه السوفسطائيون : أصل العالم ، والعلل الضرورية التي أوجدت الأجسام المتساوية . بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ، ويسأله نفسه : أبحثون في ذلك لاقتناعكم بأنتم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية ، أم أنتم يرون من الحكمة أن ينصرفو عما هو في متناول الإنسان ، ليتعلموا في مساتير الألة » <sup>(٢)</sup> .

أما أفلاطون : فقد انتهت به الحياة قبل أن يختبر أسطو المنطق ، كما أن سocrates ، من قبله ، انتهت حياته قبل اختراع المنطق الأرسطي ؛ كلاماً إذن . لم يكن يعرف المنطق ، ومع ذلك فقد كان كل منهما فيلسوفاً .

---

(١ و ٢) المشكلة الأخلاقية والفلسفة .

وقد وجد في القديم ، كما وجد في العصر الحديث ، كثير من الشخصيات النابهة التي تحيط بكثير من العلوم ، والتي تبتعد فيها وتخترع ، ومع ذلك فلا يطلق على شخصية منهم : اسم فيلسوف .  
والنفرقة بين العالم والفيلسوف كانت موجودة منذ ابتداء الفلسفة اليونانية ، كما أنها كانت موجودة من قبل ذلك ، كما هي موجودة الآن .  
كل ذلك يدعونا إلى التساؤل من جديد ، عن معنى الفلسفة ، وعن معنى الحكمة .

— ٣ —

### المعانى المتداولة لكلمة : حكمة

وقد وردت الكلمة : « الحكمة » ، كثيراً في اللغة العربية : في الشعر ، وفي القرآن الكريم ، وفي الأحاديث النبوية .  
وهي تطلق عند علماء الإسلام ، وفي اللغة العربية على معانٍ عدّة ، بلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشرين رأياً منها :  
الإصابة في القول والعمل ، ومنها : الفهم ، ومنها : السكتابة ، ومنها :  
صلاح الدين وإصلاح الدنيا .

ويذكر صاحب البحر المحيط : أن معانى الكلمة قريب بعضها من بعض  
ماعدا قول السدى .

أما قول السدي في تفسير الحكمة فهو : أنها : النبوة ، ولكن السدي ، لا يستقل بهذا الرأي ، فقد قاله ابن عباس ، فيما رواه عنه أبو صالح و قريب منه ما قبل في معنى الحكمة ، من أنها : العلم اللادني ، أو من أنها : تجريد السر لورود الإلحاد .

والواقع أن معانى هذه الكلمة تنقسم طبيعياً إلى قسمين : أحدهما : ما يبدو في السلوك الخارجي : من سداد في الرأي ، واتزان في التفكير ، واتجاه في السلوك إلى الطريق الأقوم .

والثاني : هو الناحية الإشرافية الإلهامية ، وهى ناحية باطنية داخلية يعلمها أصحابها ، ويلقنها من يصطفون من خاصة صحبه أو تلاميذه .

وهذان المعنيان : لا يتعارضان ، وإنما يوجدان ، أحياناً ، في انسجام وتناغم ، وأحياناً يوجد المعنى الأول فقط ; وما لا شك فيه : أنه لا يوجد المعنى الثاني بدون المعنى الأول :

فالشخص الملم به : مسد الرأي ، متزن التفكير ، إنه « حكيم » باطنياً وظاهرياً .

وبهذين المعنيين فسر علماء الإسلام معنى كلمة : « حكمة » : في عدة آيات من القرآن الكريم ، مثل قوله تعالى ، فيما يتعلق بدواود ، عليه السلام :

« وآتاه الله المالك والحكمة » ، <sup>(١)</sup>.

وقوله تعالى : « يُوتِّي الحكمة من يشاء ومن يُوتَّ الحكمة فقد أوفى خيراً كثيراً » ، <sup>(٢)</sup>.

— ٤ —

## المعنى الفلسفى لـكلمة : « حكمة »

ومع كل ذلك . . . . فإن الرأى الذى نراه هو ما قال به عطاء :  
من أن الحكمة هي : المعرفة بالله .

والواقع : أن المعرفة بالله تعالى : لا تتأتى ولا تكمل إلا بالفضيلة ،  
وعلى ذلك ، فالحكمة : ينتهي معناها ، فيرأينا ، إلى كل متسكعون من جزأين :  
هما المعرفة بالله ، وثانيهما المعرفة بالخير . أو — بعبارة أدق — هي وحدة :  
عبارة عن المعرفة بالله التي تتضمن المعرفة بالخير .

— ٥ —

## دعائم المعنى الفلسفى لـكلمة : « حكمة »

أما ما يدعونا إلى هذا الرأى : فهو أن جميع الفلاسفة عن بكرة أبيهم  
تشتمل مذاهبهم على البحث عن الإلهية ، والبحث عن الخير ، أما ما عدا  
ذلك من أبحاث ، فقد يكون وقد لا يكون .

وسocrates رغم توجيهه لهم الأكبر إلى البحث عن الفضيلة ، وعن الخير .  
فإنه بحث أيضا ، عن الإلهية واقتصر على ذلك .

وأفلاطون : كان مركزاً الدائرة في أبحاثه : هو الخير ، سواء عبر به عن الله ، أو عبر به عن الفضيلة .

أما الفلسفه المحدثون : فتكاد أبحاثهم تقتصر على ما وراء الطبيعة ، وعلى الأخلاق .

وكملة : « الفلسفه الأولى » ، كانت تطلق عند اليونان ، وعند فلاسفه الإسلام ، على « الإلهيات » .

ثم إن القدماء ، والإسلاميين : كانوا يطلقون على كل فيلسوف عدها أوصاف :

فيقولون عن الكستدي مثلاً : كان طبيباً ، ومهندساً ، وفلكياً ، ورياضيًّا وفيلسوف .

ويعنون باستمرار بكلمة فيلسوف شيئاً آخر عن الباحث في الرياضه وفي الفلك وفي الهندسة ، إنهم كانوا يعنون بكلمة « فيلسوف » ، الباحث في الأخلاق ، وعلى الخصوص الباحث في الإلهيات .

الحكمة إذن : المعرفة بالله ، وطريقها الفلسفه .

فالفلسفه ، إذن : إثمار الحكمة ، أو حب الحكمة ، أى : الجهد المتواصل للوصول إلى معرفة الله ۱۱۱

والفيلسوف : هو — على حد تعبير الفارابي — : « الذى يجعل الوكمد من حياته وغرضه من عمره : « الحكمة » .. ، أى المعرفة بالله ، التي تتضمن المعرفة بالخير .

- ٦ -

## هل الفلسفة بحث عقلي فحسب

ونعود فتساءل :

ما الطريق إلى معرفة الله ؟

وبتعبير آخر :

ما الطريق إلى الحكمة ؟

إنه الفلسفة !

ولكن ، هل الفلسفة : نمط واحد ؟

هل هي : طريق مفرد ؟

يرى بعض المفكرين : أن العقل هو السبيل الوحيد الموصول إلى الحكمة .

ويقول ابن سينا ، إنه :

متصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ، .

ولكن ابن سينا الذي ذكر : أن الوسيلة : هي العقل ، انتهى به الأمر إلى رأى آخر ، ذكره - في تفصيل - في كتابه الذي كان يعتز به كثيراً ، وهو كتاب : « الإشارات » .

يقول ابن سينا متهدناً عن المارف :

« ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما ، عَنْتْ لِهِ خُلُّنَسَاتْ ،

من اطلاع نور الحق ، لذيدة كأن بروق تومض إليه ، ثم تحمد عنه .  
ثم إنه تكثّر عليه هذه الغواشى إذا أمعن في الارتياض .

ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً  
عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمرأ ، فيغشاه غاش ، فيكاد  
يرى الحق في كل شيء .

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة : فيصير المخطوف  
مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة  
مستمرة ... ، إلى ما وصفه - على حد تعبير ابن طفيل - من تدرج المراتب  
وانتهاها إلى النيل ؛ بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ،  
وحينئذ تدر عليه اللذاتُ العلي ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر  
الحق ، ويسكون له في هذه المرتبة نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو ،  
بعد : متدد .

ثم إنه لغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه  
فنحب هى لاحظة ، وهناك يتحقق الوصول ، . اه

وهناك ، إذن ، في رأى ابن سينا ، طريقان : طريق العقل ،  
وطريق الارتياض .

فالفلسفة ، إذن ، وهى تحضير للحكمة : إما أن تكون ارتياضاً ،  
وإما أن تكون بحثاً عقلياً .

هل يستقل ابن سينا بهذا الرأى في العالم الإسلامي ؟

إن كل باحث في الفلسفة الإسلامية : يعرف أن هذا : هو رأى الفارابي من قبله ، ورأى ابن طفيل من بعده و توضيحاً لأرأى ابن طفيل ، نقول : إنه يرى : أن هناك رتبة من المعرفة مِنْتَهِي إِلَيْهَا بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، وهذه الرتبة تعتبر طوراً من أطوار « حَيٌّ بن يقظان » .

فإنه بعد أن شب و ترعرع ، و بلغ دور النضج ، و انتهى إلى مرحلة التعلق والاستدلال والبرهان ، أدرك بطريق النظر حقيقة الجسم ، وأنه متنه ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية عما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث و النظر .

فـلما انتهى من هذه المرحلة ، بدأ في المرحلة الثانية : مرحلة الوصول إلى الحكمة بطريق الرياضة ؛ وكان ما يقوم به من الارتكاض :

أنه كان يلزم الفكرة في الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علاقته المحسوسات ، ويفصل عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم ، بعلن طاقته ، أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً .  
ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه ، وبالاستجاثات فيها ، فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية ، وقوّيَ فعل ذاته - التي هي برية من الجسم - .

فكانت ، في بعض الأوقات ، فـفكرة ته قد تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود .

ثم تذكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين ، فيعود من ذي قبل .

فإن لحقه ضعف يقطع به عن غرضه ، تناول بعض الأغذية بحسب شرائط معينة <sup>(١)</sup> ، ثم انتقل إلى شأنه .

ثم رأى أن الحركة من أخص صفات الأجسام ، وكأن يريد طرح أوصاف الجسمية عن ذاته ، فأخذ يقتصر على السكون في مغارته مطرقاً ، غاصاً بصره ، معرضًا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم وال فكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ، فتى سلح خياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك وذهب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغدى فيها ولا يتحرك .  
وفي خلال شدة مجاهدته هذه : ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق ، الواجب الوجود ، فكان يسوؤه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المضحة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأنى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما

---

(١) يشترط ابن طفيل في الغذاء أن يكون المقدار بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيمه عليه ولا يتعرض لسوء حتى يلتحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي يجب عليه (انظر كتابنا : فلسفة ابن طفيل ورسالته : حى ابن يقطان) ص ١٢٠ ط مكتبة الأنجلو المصرية.

وَجَمِيعُ الْصُّورِ الرُّوحَانِيَّةِ، وَالْقُوَى الْجَسَانِيَّةِ، وَجَمِيعُ الْقُوَى الْمُفَارَقَةِ لِلْمَوَادِ  
وَالَّتِي هِيَ الْذَوَاتُ الْعَارِفَةُ بِالْمَوْجُودِ الْحَقِّ، وَغَابَتْ ذَاتُهُ فِي جَمْلَةِ تِلْكَ الذَوَاتِ  
وَتِلْلَاشِي السُّكُلِّ وَاضْمِحْلِ، وَصَارَ هَبَاءً مُنْثُرَأً، وَلَمْ يَقُلْ إِلَّا الْوَاحِدُ الْحَقُّ،  
الْمَوْجُودُ التَّابِتُ الْوِجُودُ؛ وَهُوَ يَقُولُ بِقَوْلِهِ الَّذِي لَيْسَ مَعْنَى زَانَدَ عَلَى ذَاتِهِ :  
« لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ » .

فَقَهِمَ كَلَامَهُ، وَسَمِعَ نَدَاءَهُ، وَلَمْ يَمْنَعْهُ عَنْ فَهْمِهِ كُونَهُ لَا يَعْرِفُ الْكَلَامَ  
وَلَا يَتَكَلَّمُ .

وَاسْتَغْرَقَ فِي حَالَتِهِ هَذِهِ، وَشَاهَدَ مَا لَا عَيْنَ رَأَتْ، وَلَا أَذْنَ سَمِعَتْ،  
وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ .. اهـ<sup>(١)</sup> .

## الفلسفة بحث وارتباط

عَلَى أَنَّهُ مِنَ الْمُعْرُوفِ - كَمَا يَقُولُ صَاحِبُ كِتَابِ « مَفْتَاحُ السَّعَادَةِ » -  
أَنَّ أَفْلَاطُونَ الْحَكِيمَ : كَانَ يَعْلَمُ بَعْضًا مِنْ تِلَامِذَتِهِ بِطَرِيقِ التَّصْفِيَّةِ، وَإِعْمَالِ  
الْفَكْرِ الدَّائِمِ فِي جَنَابِ الْقَدْسِ؛ وَسَمِوَابِ « الإِشْرَاقِيِّينَ » .

وَبَعْضًا مِنْهُمْ بِطَرِيقِ الْبَحْثِ وَالنَّظَرِ، فَسَمِوَابِ « الْمَشَائِينَ » .

---

(١) انظر في ذلك كتاب « فلسفة ابن طفيل »، ورسالته : « حَسَنُ بْنُ يَقْظَانَ »  
طَمَكْتَبَةُ الْأَنْجِلُوْصِ ١٣٢ - ١٣٠ .

ورئيس المشائين : هو أرسطو ، وهو الذي دون الحكمة البحثية <sup>(١)</sup> .  
أما الشيخ شمس الدين السخاوي المتوفى سنة ٧٩٤ ، فإنه يذكر ،  
«الطريقين ، في صورة سهلة ، صحيحة ، دقيقة ، يقول :  
ولما اشتدت الحاجة إليه — أى علم الإلهيات — اختلفت الطرق :  
فمن الطالبين من راح إدراكه بالبحث والنظر ، وهو لاء : زمرة  
الباحثين ، ورئيسهم أرسطو ، وهذا الطريق أفعى للتعلم ، لو وفيّ بجملة  
المطالب وقامت عليها براهين يقينية .  
ومنهم من سلك طريق تصفية النفس بالرياضية ، وأكثرهم يصل إلى  
أمور ذوقية يكشفها له العيان ويحيل أن يوصف بمسان .

ومنهم من ابتدأ أمره بالبحث والنظر ، وانتهى إلى التجريد والتصفية ،  
فجمع الفضليتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سocrates ، وأفلاطون ،  
والسهروردى ، والبيهقي .

وسواء نظرنا ، إذن ، إلى الفلسفة اليونانية ، أو الفلسفة الإسلامية ،  
نجد أن الحكمة : لها طريقان :

طريق البحث العقلى ، وطريق التصفية .

وطالما كانت الفلسفة هى الطريق إلى الحكمة فهى إذن — لا مناص —  
تطلى على طريق البحث العقلى وعلى طريق التصفية .  
وهل هذا المعنى مستعمل الآن ؟

يقول الأستاذ : « رينيه جينو » الفيلسوف الفرنسي :  
« إن كلمة « فيلوسوفيا » تعني تماماً : حب سوفيا ، أى الحكمة . والميل  
للحصول عليها .

وقد استعملت لتدل دائماً على كل تحضير للحصول على الحكمة ، وعلى  
الأخضر ، لمحبها ، حيث تساعده على أن يصير « سوفوس » ، أى حكيمها .  
وبما أن الوسيلة لا تؤخذ على أنها غاية ، كذلك حب الحكمة : ليس  
هو الحكمة بذاتها .

— ٨ —

### فرق الفلسفة

من كل ما سبق يمكننا القول . بأن كل شخص « يجعل الوكد من حياته ،  
وغرقه من عمره ، الحكمة » ، هو فيلسوف .

ومن الطبيعي إذن أن يتبع الطالبون للحكمة طرقاً مختلفة ، ويكونوا  
بحسب هذا الطريق فرقاً مختلفاً وقد ذكرهم الإمام الغزالى ، تحت وصف :  
« أصناف الطالبين للحق » .

وهم ، على حد تعبيره ، :

- ١ - « المتكلمون » : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .
- ٢ - « الباطنية » : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم ، والمحصوصون  
بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ - الفلسفه : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ - الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة

والمكاشفة <sup>(١)</sup> ، ١٠١ هـ

ومن بين ، أن بعض هؤلاء : يطلب الوصول إلى الحكمه ، عن طريق البحث العقلي ؛ وبعضهم يطلبها عن طريق التصفيه .

وهم جميعاً - باعتبارهم مؤرثين للحكمة - : فلاسفة .

يقول المرحوم : الشيخ مصطفى عبد الرزاق :

« أصبح لفظ : « الفلسفه الإسلامية » ، أو العربية ، شاملًا ، كما يبينه الأستاذ هورتن ، لما يسمى : « فلسفة » ، أو « حكمه » .

ولباحث علم الكلام .

وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف ، أيضاً ، من شعب هذه « الفلسفه » ،

خصوصاً في العهد الأخير الذي على المستشرقون بدراسة التصوف .

ويعد الأستاذ ماسينيون من متصوفة الإسلام ، السكندي ، والفارابي ،

وابن سينا ، وغيرهم من الفلسفه ، في كتابه المطبوع سنة ١٩٢٩ م ،

المسما : « بجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام » ، ١٠١ هـ <sup>(٢)</sup> .

---

(١) « المنقذ من الضلال » ، ص ٨٩ .

(٢) « تمهيد » ، ص ٢٦ - ٢٧ .

- ٩ -

## قيمة الطريق العقلى في الوصول إلى الحكمة

ولعل القارىء يتساءل :

هل يستوى طريق العقل وطريق التصوفية في سبيل الوصول إلى الحكمة؟  
إتنا ، إذا ألقينا نظرة على التاريخ ، نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلى ،  
يختلفون ، ويتعارضون ، ويتناقضون ، وليس فيهم من زعم أنه اتصل باهه !!  
ومن الأمور ذات المغزى البالغ . أن تلاميذ أرسطو — حينما رأوا  
قوة الاعتراضات على مذهب أستاذهم ، فيما وراء الطبيعة ، هالمهم الأمر ،  
وأخذوا يحاولون معالجة النقص ، أو رد الهجومات ، ففشلوا .

ووصل بهم الأمر : إلى أنهم ينسوا من الوصول إلى رأى سليم ، فيما  
وراء الطبيعة ، فاتجهوا ، على الخصوص ، إلى الأخلاق .  
وأرسطو — كما هو معروف — : إمام فريق الباحثين العقليين ، فيما  
وراء الطبيعة .

ورغم شدة اهتمام ديكارت بباحث ما وراء الطبيعة ، فإنه لم يحدنا  
عن أنه اتصل باهه !!

والمسكلمون ، مع اعتمادهم على النقل : اختلفوا ، لأنهم حكموا العقل  
في النقل ، على تفاوت فيما بينهم .

على أنه لم يسلم مذهب عقلى واحد من النقد القوى الحاد ، سواء في

ذلك : مذاهب العقليين القدماء ، أو مذاهب العقليين المحدثين .  
ولقد انتهى الأمر بذهب من أحدث المذاهب العقلية ، وهو مذهب  
« البراجماتزم » ، أن رأى : أن الحقيقة المطلقة لا سبيل إلى معرفتها ، في يقين  
جارم . ومن العبث ، إذن : الجرى وراءها .

والخير كل الخير : أن نقيس الحق والباطل بمقاييس الفائدة :  
فالرأى المفيد : حق ، وما عداه : باطل .

والواقع : أن العالم منذ أن نشأ ، وهو يحاول أن يحدد مقاييساً  
عقلانياً ليزن به الحق والباطل ، في ميدان الأخلاق وما وراء الطبيعة  
ولما كنه ، على مر الدهور ، وعلى اختلاف البيئات ؛ ورغم الجهد  
المتواصل ؛ لم يجد هذا المقياس العقلي . والمنطق ، وعصمته للذهن : أصبح  
أسطورة يتندر به .

ليس هناك مقياس عقلي للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء  
الحجب أو بالنسبة للغيب على حد التعبير القرآني ؛ وكل ما يمكن أن يصل  
إليه العقل : احتمالات وترجيحات لا تنتهي إلى اليقين الاستدلالي الذي  
لا يأتي فيه الشك .

هذا من جهة الطريق العقلي في معرفة الغيب .

— ١٠ —

## طريق الارتياض

أما طريق التصفية : فأمره وأمر رجاله على خلاف ذلك .  
وإذا كان الطريق العقلي : يؤدى إلى تنازع متعارضة ، فإن طريق التصفية :  
يؤدى إلى نتيجة متحدة .

ذلك أن طريق التصفية يصل بالإنسان ، خطوة خطوة ، إلى أن يصير  
سره - على حد تعبير ابن سينا - مرآة محلولة يحاذى بها شطر الحق .  
فعارفه إذن ، مستفادة من مصدر النور والهدایة .

وإذا كان أصحاب البحث القلى : لا يزعم واحد منهم أنه اتصل بالله ،  
فالمعروف عن رجال التصفية : أنهم يتصلون به سبحانه .  
وليس هذا رأى الصوفية في الإسلام فحسب ، وإنما هو رأى جميع  
الإشرافيين .

إنه رأى فيثاغوس ، ورأى أفلاطون ، ورأى أفلوطين ، وهو رأى  
الفارابي ، وابن سينا ، وابن طفيل .

إنه رأى ابن سينا ، مع أن ابن سينا لم يستخدم طريق التصفية سبيلا .  
ذلك أن الحياة ، والجاه ، والسلطان : كل ذاك شغله عن الزمام  
طريق التصفية .

وشهادته إذن ، لهذا الطريق - وهو ليس من أهله - لها قيمتها .

— ١١ —

## الطريق الأمثل في الوصول إلى الحكمة

طريق العقل وطريق التصفية !

أهما طريقيان ؟ أم هما طريق واحد هو عبارة عن مرحلتين أو جزأين متكملين فصل بينهما نوع من الانحراف الإنساني ، فجعلهما طريقين ؟ إن المثل الأعلى من يطلب الحكمة ، هو ما عبر عنه « أفلوطين » في كلمة موجزة ، دقيقة ، بالغة العمق ، يقول :

« الكشف عن الإله ، ثم الاتصال به .»

الكشف عن الإله بوساطة العقل : الاستدلال ، والبرهان .

ذلك : منتصف الطريق الكامل ؛ وبعض الناس يقفون عنده ! إنهم مقصرون !

وتقصيرهم : إما أن يرجع إلى طبيعتهم . وإما أن يرجع إلى بيتهما التي انحرفت فظننت أن العقل - وحده - يدرك الغيب .

ثم الاتصال به ، وذلك طريق التصفية ، وهو النصف الثاني من الطريق الكامل .

وهذا الطريق الكامل رسمه ابن طفيل ، في أسلوب أخذ ، وفي وضوح قام ، في رسالته : « حى بن يقظان » ، وقد سبقت الإشارة إليه .

على أن من اقتصر على النصف الأول من الطريق ، أعني الجانب العقلي ، فإنه يكون عرضة للشك ، وعدم الاطمئنان ، والصورة الواخنة كل الوضوح ، تنقصه ؛ وما الإمام الغزالى إلا مثل صادق لما نقول ؛ فإنه ، حينما اقتصر على الجانب العقلى : شك وارتاب وتحير ووجد لـ كل ذلك سندًا ومبررا من العقل نفسه .

ولـ كـ نـ يـ حـ يـ أـ خـ ذـ فـ تـ كـ مـ لـ الـ طـ رـ يـ قـ : حـ يـ بـ عـ جـ الـ أـ مـ بـ وـ سـ اـ طـ التـ صـ فـ يـ ةـ ،  
أـ طـ مـ آـ مـ وـ هـ دـ أـ تـ نـ فـ سـ هـ .

وقد صور حجة الإسلام ذلك كله في كتابه الطريف : « المقدد من الضلال » .

وكتابه « تهافت الفلسفه » ، هو بأـ كـ نـ يـ : مـ حـاـوـلـةـ جـرـيـةـ مـوـفـقـةـ لـ تـبـيـيـنـ :  
أـنـ الـ اـقـتـارـ عـلـىـ الـعـقـلـ ، فـيـ مـسـائـلـ : « مـاـ وـرـاهـ الطـبـيـعـةـ » طـرـيقـ نـاقـصـ ،  
وـلـ يـؤـدـيـ وـحـدـهـ ، إـلـىـ الـحـكـمـةـ .

« الـ كـ شـ فـ عـنـ إـلـهـ ثمـ الـ اـتـصالـ بـهـ » ، ذلك هو النهج الوحديد المتكامل  
الذى لا مناص منه لنجي الحكمـةـ وـالـمـوـثـرـينـ لهاـ .

## تعريف الفلسفة

وإذا أردنا إذن تعريفاً للفلسفة، فإن الأمر - بعد كل ما سبق - بين واضح: إنها : المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل وطريق التصفيه يصل بها إلى معرفة الله .

هذه المحاولات هي : « الفلسفة »، والنتيجة هي : « الحكمة » .

ومن ذلك يتضح : أن الإمام الغزالى - باعتبار أنه استكمel شطرى الطريق - آصل في الميدان الفلسفى من ابن سينا ، ومن أرسطو الذين لم يقطعوا إلا نصف الطريق .

وإذا كان ذلك صحيحأ ، بالنسبة للإمام الغزالى ، فهو أيضاً ، صحيح بالنسبة لـ كبار الصوفية الإسلاميين ؛ ذلك أنهم جميعاً قد حققوا : « الكشف عن الإله ثم الاتصال به » . إنهم فلاسفة كاملون . والفلسفه العقليون ، إذن ، وزعيمهم أرسطو : يصدق عليهم التعبير بأنهم : أنصاف فلاسفة ؛ إذ أنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفى وهو الجانب العقلى .

وعلى ذلك فلا معنى لأن ندخل في المهارات المغرضة ، التي أثارها الغرب على الخصوص حول قيمة الفلسفات القديمة : كالفلسفة الهندية مثلاً : ذلك أن هذه الفلسفات : قد حفقت : « الكشف عن الإله ثم الاتصال به » . وهي من أجل ذلك ، فلسفة كاملة ؛ ومن الواضح - والأمر كذلك - أن أصول الفقه ليست كشفاً عن الإله ولا اتصالاً به : فهي إذن ليست بفلسفة وباقه التوفيق .



الفصل الثاني

الفلسفة الاسمية

بين الأصالة والتقليد



- ١ -

## المشاكل الفلسفية

أثيرت في البيئة الإسلامية قبل عصر الترجمة  
وصلنا ، ب توفيق الله ، في الجزء الأول من كتابنا هذا ، إلى الحسن  
البصري ، الذي توفي سنة ١١٠ هـ .

ورأينا أن البيئة من جانب ، والبحث في القرآن من جانب آخر :  
كان السبب في نشأة ما نشأ من أحزاب دينية ، ومن فرق دينية .

لم تكن الكتب الفلسفية قد ترجمت ، إذ ذاك ، إلى اللغة العربية  
في البيئة الإسلامية <sup>(١)</sup> . ومع ذلك فإن المشكلات الفلسفية الخاصة ،  
بالتنزيه ، والعدل ، وصلة الله بالإنسان والعالم ، وجود الخير والشر ،  
والحرية والاختيار ، قد أثيرت ونوقشت ، وأبدى فيها زعماء الفكر  
الإسلامي آرائهم المختلفة التي يستند كل منها إلى أدلة عقلية تستأنس بالنقل ،  
أو أدلة نقلية يوينها العقل .

كان واصل بن عطاء ، إذ ذاك ، تلميذًا للحسن البصري ، ثم انفصل

(١) يقول الأستاذ ساتلانا في مخطوطه «المذاهب الفلسفية» :  
«ونقل كتب اليونانية إلى العربية : أبتدأ حقيقة في عهد آل عباس ،  
وهو ينقسم إلى ثلاثة أدوار :  
فالدور الأول : من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد ،  
أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ » .

عنه ، وكون اتجاهها آخر ، وأثار ، في قوة ، المشاكل الفلسفية ، وأجاب عليها ؛ ولم يكن للمسين في عهده علم بالتراث اليوناني المخالص بالإلهيات ، أو بالنفس ، أو بالأخلاق .

على أن سابقيه : أثاروا المشكلات نفسها ، وأخذوا يجيبون عنها . ومن قبل كل ذلك ، قد تعرض القرآن لمسائل الإلهيات ، والأخلاق ، والنفس والقدر ، وأفعال العباد .

— ٢ —

## الاتجاهات الفلسفية

ووجدت في البيئة الإسلامية منذ نشأتها الواقع : إننا إذا استعرضنا التاريخ الفكري في الآماد البعيدة ، أو في العصور الحديثة ، فإننا نجد في كل أمة من الأمم ، متبدلة كانت أو متحضر ، ثلاثة اتجاهات تعمل في آن واحد :

- ١ — إننا نجد الماديين ، الذين يرون ، على حد تعبير الغزالي : « أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً » .
- ٢ — ونجد الاتجاه العقلي ، الذي يرى : أن مشاكل ماوراء الطبيعة ، ومشاكل الأخلاق : مشاكل الدنيا ومشاكل الآخرة ؛ إنما يحلها ، العقل بأقديسته وبراهينه ومنطقه .

٣- والاتجاه الثالث : هو الاتجاه الروحي أو الإلهامي ، أو البصيري ،  
الذى يؤمن أن مسائل ما وراء الطبيعة وسائل الأخلاق : تتأدى لنا المعرفة  
بها عن طريق الاتصال المباشر بالملأ الأعلى ، ولن تتأدى المعرفة الصحيحة  
الحقيقة في ميدان ما وراء الطبيعة والأخلاق ، حسب ما يرون ، إلا عن  
طريق هذا الاتصال .

هذه الاتجاهات الثلاثة : توجد في كل أمة ، على تفاوت فيما بينها  
يتأرجح ارتفاعاً وانخفاضاً ، بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية .

وهذه الاتجاهات الثلاثة : وجدت في الأمة الإسلامية ، منذ تكونها ،  
ولكنها لم تظهر ظهوراً يتناهى إلا في عهد الاستقرار .

ولأن الدولة الإسلامية كانت متشبعة بالفكرة الدينية ، وكان الخلفاء ،  
وأمراء المؤمنين : يهمهم ألا تشيع المبادئ الهدامة في حجر الدولة  
الإسلامية ، فإن الاتجاه الأول لم يظهر ظهوراً قوياً ، ومع ذلك  
فإنّه كان موجوداً .

واستعمال كلمة : « زنديق » ، و « وزنادقة » ، لم يكن نادراً في العصر  
الأموي ، وإذا لم تكن الكلمة عربية أصلية في اللغة العربية ما يعادلها  
وهي كلمة : « ملحد » ، وكلمة : « دهرى » .

ولم تكن علة هذا الاتجاه ، ترجمة الفلسفة اليونانية ، فقد كان موجوداً  
في العرب قبل الإسلام ، ثم وجد بعد الإسلام ، كما وجد ، وكما هو موجود  
في كل أمة من الأمم .

وقد حكاه القرآن عن طائفه في الجزيرة العربية كانت موجودة  
قبل الإسلام .

وكان من حكمة القرآن: أن ساق رأيهم في نسق بديع من البيان، مقدماً لرأيهم بقدمات تشعر شعوراً بيئنا: أن من حاد عن جادة الصواب إنما يحيى لهوى في نفسه لا للمنطق والبصর، ثم أعقب الرأي بالفكرة الصحيحة وأرشد إلى أن حجتهم على ما يدعون: لا تتصل بالمنطق ولا بالتفكير، وإنما هي أشبه شيء ببعث الأطفال، يقول الله تعالى مخاطباً رسوله السَّرِّيْمَ: «ثُمَّ جعلناكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ، فَاتَّبِعْهَا، وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ». إنهم لن يغتروا عنكَ من الله شيئاً، وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض، والله ولِيُّ المتقين. هذا بصائر للناسِ وهدَى ورحمةً لقومٍ يوقنونَ. أم حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَا هُمْ وَمَمْاتُهُمْ؟! سَاءَ مَا يَحْكَمُونَ! وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُثْجِرُ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ، وَهُمْ لَا يُظْنَلُونَ. أَفَرَأَيْتَ مِنَ الْخَذَنِ إِلَهٌ هُوَاهُ وَأَضْلَلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ، وَخَتَمَ عَلَى سَعْدِهِ وَقَلْبِهِ، وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشاوةً، فَنَّ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ؟! أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟!. وَقَالُوا: إِنَّهُ هُنَّ إِلَّا حِيَاتُنَا الدُّنْيَا نُمُوتُ وَنُحْيَنَا وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ، وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ، إِنَّهُمْ إِلَّا يُظْنَوْنَ!. وَإِذَا تَتَلَقَّ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ، مَا كَانَ حَجَّتْهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا: أَوْتُو بَأْبَانَا إِنَّ كُشْمُ صَادِقَينَ. قَلَ اللَّهُ يُحَمِّلُكُمْ، ثُمَّ يُمْبَتِكُمْ، ثُمَّ يَجْمِعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رِيبَ فِيهِ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ!. وَلَهُ مَلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يَوْمَذِي خَسِرُ الْمُطْلُونَ».<sup>(١)</sup>

أما الاتجاه الثاني والثالث : فقد وجدوا منذ عهد مبكر : لقد وجدوا منذ عهد الفرات الأولى لتكون الدولة الإسلامية وكان الاضطراب في البيئة ، الذي انتهى بالفتنة الكبرى بين الصحابة ، من أهم العوامل في نموها .

هذه الفتنة جعلت الانصار المتمحمسين في كل فريق يتصارعون بالمنطق والبرهان والحججة ، كما يتصارعون بالسيف والرمح والسنان ، وجعلتهم يقولون القرآن ويفسرون عليه ضوء ما يؤمنون به من مبادئه .

وهذه الفتنة نفسها وجهت طائفتين أخرى من المسلمين إلى الاعتزال ، والزهد ، والاتجاه الروحي ، وتنسم الحق والمعرفة عن طريق العبادة ، والتقوى ، والتأمل .

أوجدت هذه الفتنة ، أذن ، نمواً في الاتجاه العقلي ، ونموا في الاتجاه الروحي ، ولتكنها لم تكن العامل الوحد في هذين الاتجاهين ، بل هي ، في رأينا ، لم تكن العامل الأساسي الأصيل ، فالعامل الأساسي الأصيل في رأينا ، هو القرآن .

لقد كانت تلاوة القرآن بما يتبعده به والقرآن دعوة واضحة إلى الاتجاه الروحي ، وهو وإن كان يدعو إلى الجهاد ، وإلى السيادة والسيطرة على العالم : من أرضه وسمائه ، وجباله وبحاره ، فإنما دعوته لذلك من أجل إعلام كلمة الله ، وحتى يكون الدين كله لله .

فالقرآن دافع قوى ، إلى السلوك الذي يرضى الله ورسوله . وليس القرآن ، في ذلك ، بداعاً من الأديان ، فكل دين موحى به

من السماء إنما هو كذلك ، ولا يعنينا هنا الاستفاضة في هذا الأمر البديهي .

ولكن البحث في القرآن : اضطر المسلمين اضطراراً ، إلى استعمال عقولهم ، فهو يبحث على النظر والتأمل ، وعدمأخذ الأمور تقليداً واتباعاً للأجداد والأسلاف ، ويسخر من هؤلاء الذين مثلهم كمثل الحمار يحمل أسفاراً ومن هؤلاء الذين يقولون « إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وأنا على آثارهم مقتدون » .

ويعقب على قوله ، فيقول ، ساخرآ .

« أوَ لَوْ كَانَ آبَاءُهُمْ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَنْتَدُونَ؟ »

يدعو القرآن إلى التثبت :

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ مُّهَاجِرٌ فَتَبَيَّنُوا .. .  
وَفِي قِرَاءَةِ أُخْرَى . « فَتَبَيَّنُوا » .

وليس بنا در تلك الآيات التي تحدث عدم اتباع الظن :

« إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغَنِّي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً » .

ويكفينا أن نقول بعد ما سبق : إن الحضارة الإسلامية استكملت منذ نشأتها تقريراً ، البذور الأولى للاتجاهات الفكرية ، وإن هذه الاتجاهات الفكريةأخذت - على تفاوت فيما بينها - تتطور وتنمو تبعاً للعوامل الداخلية : اجتماعية كانت أو دينية ، التي وجدت في البيئة الإسلامية .

ومن المعروف أن هذا النمو والتطور : إنما كان بطيئاً في المبدأ ، لأن شغاف الأمة الإسلامية بتوطيد دعائمها ، كدولة .

ولما بدأت حالة الاستقرار ، في أواخر الدولة الأموية ، وأوائل الدولة العباسية ، أخذت هذه الاتجاهات تنمو وتطور بسرعة ، مستقلة عن كل العوامل الأجنبية تقريرياً .

على أننا نريد شيئاً من التحديد : إن حديثنا هنا مقصور على الناحية الفكرية النظرية ، أو بتعبير آخر : على الإلهيات والأخلاق .

ومن المعروف أن الإلهيات والأخلاق لم يترجما إلا في أيام المأمون<sup>(١)</sup> وفي هذه الفترة كان هناك معزولة ، وصوفية ، ونصيون ، وملحدون ، يتصارعون فيما بينهم صراعاً لا هوادة فيه .

ولقد تكونت هذه الطوائف من قبل أن تترجم الإلهيات والأخلاق .

ونقوتها في صراحة تامة ، وفي بساطة كاملة :

إنه لو ترجم إلهيات اليونان وأخلاقهم ، ولو لم تترجم عقائد الفرس ، أو الأفكار الصوفية الهندية ، لسارت هذه الاتجاهات سيراً طبيعياً ، حتى بلغت نهاية الطريق ، إن كان لطريق الإلهيات والأخلاق : العقلي والروحي والمادي ، نهاية ينتهي إليها .

---

(١) إن نقل الكتب في الدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد ، أي من ١٣٦ هـ إلى ١٩٣ هـ : كان مقصوراً أغلبه على الكتب الطبية ، وشيء من الكتب المفتوحة ، وكتب الهندسة ، على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت .

وقد وافق ذلك استحكام علم الكلام وانتشار مذاهب المعزلة .  
سانيلانا : المذاهب الفلسفية .

— ٣ —

## انحراف مؤرخي الفلسفة الإسلامية

### عن المنهج الصواب

والمنهج الصحيح ، إذن ، في دراسة الفلسفة الإسلامية : هو التدرج من التفكير الإسلامي ، خطوة خطوة ، والسير معه ، درجة درجة ، دون التعصب لفكرة معينة .

ولكن أكثر المؤلفين في الفلسفة الإسلامية تعصباً — متعمدين أو غافلين — لفكرة معينة ، هي ؛ أن الفلسفة الإسلامية : تقليد لفلسفة اليونانية ، أو الفلسفة اليونانية ، مكتوبة باللغة العربية .

وحيثما أنشئت الجامعة المصرية القديمة ، واستدعاها الأستاذ « سانتلانا » ، لتدريس المذاهب الفلسفية ، بدأ دراسته بتلخيص الفلسفة اليونانية ، وجزم ، منذ مبدأ دراسته : أن « العلوم الإسلامية مؤسسة ، منذ بدء بشارتها على علوم اليونان ، وأفكار اليونان ، بل وعلى أوهام اليونان . . . ».

تعصب الأستاذ « سانتلانا » ، إذن ، منذ حاضرته الأولى ، لفكرة معينة ، ووضع ساميته أمام اتجاه خاص سيسلكه ، ولم يجعل هذا الاتجاه قابلاً للاحتمال ، أو الأخذ والرد ، وإنما أطلق الأمر إطلاقاً عاماً وجزم به في صورة لا يستسيغها العلم الدقيق .

ثم أخذ ، متعمداً على القضية التي أطلقها ، يتلمس أية ناحية من نواحي

التشابه بين الأفكار الإسلامية والأفكار اليونانية ، فيجعل أصلها يونانياً ، ويجزم بأن المسلمين أخذوها من اليونان .

وذلك نحط من البحث لا يسير فيه إلا المتعصبون ؛ إذ أنه ، في مناهج البحث الدقيقة ، يشترط للقول بتقليد اللاحق للسابق ، أمور ، منها أن يثبت ثبوتاً بينما :

- ١ - التشابه ، أو التطابق التام بين الفكريتين .
- ٢ - أن يثبت ، بطريقة لا لبس فيها ، أن الأخير قد تلقن . مباشرة سواء بالتلمنة ، أو بوساطة المكتتب - عن السابق .
- ٣ - ومن أهم الشروط : ألا تكون الأصالة أو العبرية متوفرة في اللاحق ، أي : أن تكون في اللاحق طبيعة التقليد ، فإذا ما خرج عن طبيعة التقليد إلى الأصالة أو العبرية ، فقد خرج عن شبهة المحاكاة وعن شبهة التقليد<sup>(١)</sup> .

---

(١) عاجز الفيلسوف الفرنسي الكبير : هنري برجسون هذه المشكلة التي يتورط فيها ، بصفة عامة ، كثير من مؤرخي الفلسفة ، عاجلها بعنفوه الرصين ، وأسلوبه الفذ ، وخبرته الشاملة ، ودراسته العميقه للذاهب الفلسفية ، عاجلها كذلك عن طريق خبرته الشخصية كفيلسوف . ونحن نشخص هنا رأيه وننديه إلى مؤرخي الفلسفة عندنا . وللي الكاتبين عن العبرية : علمهم يشوبون إلى شيء من الاعتدال ، يقول الفيلسوف :

إن مؤرخي الفلسفة ينظرون ، عادة ، إلى البناء الخارجي للذهب الفلسفى ويفرحون بأن يقولوا لأنفسهم - بعد دراسة الفيلسوف - : «إنتا نعلم مصدر =

ومن البين : أن الأستاذ « سانتلانا » لم يراع كل هذه الشروط ؛ ذلك أنه جزم بأن أفكار اليونان وعلومهم ، وأوهامهم : كانت أساساً للعلوم الإسلامية ، منذ بدء نشأتها .

---

= الموارد الأولية التي تكون منها مذهبه ، ونعلم كيف تم البناء ، ونرى ، في المسائل التي عرضها ، الأسئلة التي كانت تثار حوله ، ولعشر ، في الحلول التي يقدمها ، على عناصر الفلسفات السابقة له أو التي عاصرته ، فهذه الفكرة أمده بها فلان ، وتلك استمدتها من ذاك ، وهكذا الانسريج حتى نمزق المذهب إلى خرق زاعمين أنها هي التي كونت هذه الحلة التي نعجب بها .

بيد أننا حينما نعيد قراءة المذهب ، وحينما نعيد هذه القراءة أيضاً لمستقر في فكر الفيلسوف بدلًا من أن نلف حول مظهره الخارجي ، فإننا نرى أن مذهبه يتخد وجهاً آخر ، ونرى أجزاء المذهب يتداخل بعضها في بعض وتنصهر كلها في نقطة واحدة . هذه النقطة هي : جوهر مذهب الفيلسوف ، وهي أساسه ، وهي روحه ، ونرى حينئذ - أن مهمتنا في الواقع - إذا أردنا فهم الفيلسوف على حقيقته - إنما هي الاقتراب من هذه النقطة ما أمكن .

وهذه النقطة هي التي أراد الفيلسوف طيلة حياته أى يوضحها : فهو يكتب عنها ثم يرى أنه لم يعبر عنها في دقة فيعود إلى الكتابة من جديد : عله يكون أكثر توفيقاً في المرة الثانية منه في المرة الأولى . وهكذا يستمر طيلة حياته ، ولا هم له إلا حاولة لإيجاد الانسجام بين هذه النقطة البسيطة التي يشعر بها وبين الوسائل التي لديه للتعبير عنها :

كيف بدأت هذه النقطة في شعوره ؟

إنها بدأت بالمنفي والانكار . إن الفيلسوف في مبدأ أمره منكر أكثر =

مع أن نشأة العلوم الإسلامية ، يمكن أن يقال : إن أساسها ومبادئها تدرجت ، تكونناً ووضعاً ، منذ بدء الإسلام نفسه ، أول أساسها كان : **الوحى نفسه** .

---

== منه مشينا ، وناف أكثر منه مصدقا ، وثائر أكثر منه مسليما .

ولعلنا نذكر جميعا : كيف كان يعمل الروح الذى سيطر على سocrates : لقد كان يوقف إرادة الفيلسوف في لحظة معينة وينفعه عن العمل أكثر مما كان يحدده له ما يجب عمله . وإنه ليختتم إلى أن شعور الفيلسوف يسلك في أحيانا كثيرة - فيما يخص التفكير النظري - مسلك الروح الذى سيطر على سocrates بالنسبة للجانب العملى : فـ كـ سـ يـ بـ مـ يـ جـ دـ الفـ يـ لـ سـ وـ فـ نـ سـ أـ مـ آـ رـ اـ تـ صـ اـ دـ الـ قـ بـ الـ عـ اـ مـ ، وـ نـ ظـ رـ يـ اـ تـ بـ دـ مـ وـ كـ دـ ، وـ أـ قـ وـ الـ يـ عـ تـ بـ هـ النـ اـ سـ عـ لـ مـ يـ ، بـ يـ دـ أـ نـ شـ عـ وـ رـ يـ هـ مـ . فـ أـ ذـ نـ هـ بـ كـ لـ مـةـ : مـ سـ تـ حـ يـ لـ ... مـ سـ تـ حـ يـ لـ ، حـ تـىـ وـ لـ وـ تـ كـ اـ تـ هـ فـ كـ لـ الـ أـ سـ بـ اـ بـ وـ الـ ظـ وـ اـ هـ رـ علىـ أـ نـ ذـ لـ كـ حـ قـ ثـ اـ بـ . . . مـ سـ تـ حـ يـ لـ ، حـ تـىـ وـ لـ وـ كـ لـ الـ جـ يـ عـ يـ ؤـ مـ نـ وـ فـ بـ أـ نـ يـ بـ يـ فـ . . .

ويبدأ الفيلسوف أول ما يبدأ - بـ انـكارـ الـ كـثـيرـ ماـ تـعـارـفـ النـاسـ عـلـىـ أـنـ صـوـابـ ، وـ تـزـيـيفـ ماـ يـرىـ الـ وـسـطـ الـذـىـ يـعـيـشـ فـيـهـ أـنـ حـقـيقـةـ .

وما من شك في أن المشاكل التي عندها الفيلسوف هي المشاكل التي أثيرت في عصره ، وأن العلم الذي استعمله أو ن Cedه كان علم زمانه ، وأنه يمكننا أن نعثر في النظريات التي يعرضها على كثيرون من الآراء التي لمعاصرية أو سابقيه . . .

وكيف يكون الأمر على خلاف ذلك ! إن الإنسان إذا أراد أن يشرح الجديد ويشره لا بد له من أن يعبر عنه معتمدا على القديم ، مستخدما المشاكل =

والعلوم الإسلامية ، إذا أطلقناها ، كانت : عقيدة ، وشريعة ، وأخلاقاً كانت تفسيراً للقرآن ، وشرحاً للحديث ، وجداً حول العقيدة التي نزل بها الوحي ، وكانت : اتجاهها روحياً يستمد مبادئه ونظرياته من

---

= التي سبق عرضها ، والحلول التي عولجت بها ، وباختصار الفلسفة والعلم اللذين كانا في عهده . . . إن ذلك - فيما يخص كتاب المفكرين - إنما هو المادة التي يضطرون إلى استخدامها ليخلعوا على فكرهم صورة مفهومة . . .

ولكنتنا نخطئ الخطأ كله حينما نعتبر كل ذلك عناصر أساسية في المذهب بينما هي لم تعد أن تكون وسيلة للتعبير عن المذهب ، وسيلة فحسب :

وما من شك في أن كل مذهب من مذاهب كتاب الفلاسفة يحتوى على عدد لا يحصى من أوجه الشبه الجزئية التي تلفت نظرنا ، ومن أوجه التقارب . . . كل ذلك حق ، ولكن ذلك كله ليس إلا ظهر خارجي ، أما أساس المذهب وجوهره وروحه فإنه شيء آخر . إلى الفيلسوف لم يقل طيلة حياته إلا شيئاً واحداً ، ولقد استنفذ جهده في حماقة التعبير عنه - بشئ الصور - في دقة .

ثم يختتم الفيلسوف : برجسون كلامه بهذه الفكرة الجريئة الحاسمة : « كان من الممكن أن يحيي الفيلسوف قبل زمانه الذي عاش فيه أو بعده بعده قرون ، وكان من الممكن أن يعالج فلسفة أخرى وعلا آخر ومشاكل من نمط مختلف ، ويستعمل تعبيراً من نوع آخر ، وكان من الممكن أن لا يكون أى فصل ما كتب على ما هو عليه . . . ومع كل ذلك كان يقول نفس الشيء وما كان يتأنى به بالأن يختلف روح المذهب ولا جوهره .

إن الفيلسوف لا يبدأ من أفكار سابقة له في الوجود ، وأكثر ما يمكن أن يقال : إنه يصل إليها ، ١٥ .

القرآن ، ومن السنة ، ومن التأسي بالرسول ، صلوات الله عليه .  
وإذا أردنا شيئاً من التأثير الواقعي ، فإننا نقول ، في الاتجاه الروحي .  
إن أبوذر الغفارى لم يدرس الأفلاطونية الحديثة ، ولم يدرس اشتراكية  
أفلاطون ، ولم يستخدم ذلك أساساً لدعورته .

وأهل الصفة: لم يتلذدوا على الأفلاطونية الحديثة أو على الفيشارغورية ،  
فيتذدوا عنهم الزهد والتقوى منهجاً وسناً .

ونقول في ناحية التشريع: إن سيدنا معاذًا ، أو سيدنا عمر ، أو سيدنا  
عليا ، أو الإمام مالك لم يدرسوا نظريات اليونان ، حتى يتذدوا عنها أساساً  
لفتاويمهم وأحكامهم .

والبحث في القدر وفي غيره من المشاكل الكلامية : كالبحث في  
الذات الإلهية . . . نشأ منذ عهد مبكر في الإسلام ، بل لقد تجادل الصحابة  
في حياة الرسول نفسه في هذه الأمور ، ولم يكونوا في ذلك منغمسين  
في شرح وتفسير أفلاطون وأرسطو ، واستمر الحديث والجدل ، في مسائل  
الكلام هادئاً بطيئاً ، أو عنيناً سريعاً إلى أن نشأ واصل بن عطاء ،  
وعمر بن عبد ، فنظراه ونسقاها ، وكونا فيه مذهبآ على شيء كثير من النضج  
العقلى ، ومع ذلك فإن الفلسفة اليونانية : من إلهيات وأخلاق لم تكن  
قد ترجمت بعد .



لأن الفلسفة ابتداع واختراع وتنسيق ، وذلك من خصائص الجنس الآرئ ، وليس للشرق فلسفة في الحاضر ، ولن يكون للشرق فلسفة في المستقبل .

وما سمي : فلسفة إسلامية إذن ليس إلا تقليداً ومحاكاً لليونان .... !  
هو إذن فلسفة يونانية مكتوبة بلسان العرب .

وتبنى درينان ، هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر ، وتزعم الدعوة لها ، وكان درينان ، ذو شخصية جارفة ، وأسلوب قوى ، واضطلاع واسع ؛ وكان لكل ذلك أثر بالغ في نشر الفكرة ورواحها .  
وأيد المستعمرون الفكرة بجاههم وبعلهم ، وأضفت دعايتهم عليها بريقاً كالسراب ، يوم بأنها حقيقة .

وأيدتها أعداء الإسلام على وجه العموم ، فأخذت مجرها ، وسارت شرقاً وغرباً ، حتى لقد كادت ، في فترة من الفترات ، أن تلبس صورة الحقيقة المطلقة .

وأخذ دارسو الفلسفة الإسلامية ، من الغربيين ، يبدون بموجز عن الفلسفة اليونانية ، ويأطاء فكرة عن مدارس متبايرة فيما بين النهرين : دجلة والفرات ، أو في غير ذلك من الأماكن كان موطننا للثقافة اليونانية ، وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية .

لقد تحدث ديبور عن هذه المدارس ، كما تحدث عنها سانتلانا ، كما جعل جميع الغربيين حظاً وافراً في تأليفاتهم للإدشادة بقيمة التراث اليوناني وفضله على التراث العربي .

— ٥ —

## تأريخ الشرقيين للفلسفة اليونانية

ومن المتصور أن يكون ذلك موجوداً في الغرب؛ فالغرب تسيطر عليه فكرة السيادة على الشرق باستمرار وهو يتخذ دائماً كل الوسائل للتقليل من شأن الشرق ما استطاع إلى ذلك سبيلاً !

ولتكن الذي ليس بهم مفهوم ولا بتصور ولا بمستساغ : أن يختار الشرقيون الغربيين ، حينما يكتبون عن الفلسفة الإسلامية .

وبين أيديينا الآن بضعة كتب في الفلسفة الإسلامية ؛ تتحوّل كالماء نحو المنهج الغربي : إنها تبتدئ ، هي الأخرى ، بالتحدث عن الفلسفة اليونانية ، ويشرح آراء الطبيعيين الأول ، وآراء المدارس التي سبقت سقراط . ثم تستفيض في شرح آراء أفلاطون ، وأرسطو ، ومنها ما يتسع ، على الخصوص ، في شرح الإلحادية الحديثة .

— ٦ —

## خطأ وتعسف ومجازفة

والمؤلفون الذين يفعلون ذلك - سواء كانوا شرقين أو غربيين - ليسوا على صواب منهجي ؛ لأمرين :

١ - إنهم يحصرون أنفسهم في إطار محدد ، وهو القول - لا منافع -

بالتقليد والتأثر والتابعه ، ويكون همهم - كل همهم - أن يثبتوا التقليد والتابعه والتأثر في كل مسألة يتحدثون عنها .

٢ - إنهم يضعون القارئ ، مباشرة ، ولأول الأمر ، تجاه فكرة معينة ، ويوحون إليه بها من الصحف الأولى ، وهو إما أن ينكر عليهم هنجهم ، فيلتمس ، باستمرار ، نقض آرائهم ، ولو كان بعضها صحيحًا ، أو يتبعهم في منهجهم ، فيقلدهم فيما يقعون فيه من أخطاء .

والواقع : أن من يبدأ التأليف في الفلسفة الإسلامية ، بفصل أو فصول عن الفلسفة اليونانية ، أو عن مدرسة من مدارسهم : فقد تحيز من أول الأمر لفكرة محدودة ، وسحب بذلك ثقة الناس به ، كباحث .  
وإذا تعصب الإنسان لفكرة ، فإنه يتصرف - لا محالة - في إثباتها : ومن هنا كان هذا المظهر التعسفي الذي نراه عند كثير من كتبوا في الفلسفة الإسلامية .

واستعمال كليات : التقليد ، والتلفيق ، والأخذ ، التي نراها متournée في هذه الكتب بغير حساب : هي مظاهر من مظاهر هذا التعسف .  
وزييد أن نضرب الآن مثلاً أو مثلين زيادة في التوضيح لفكرة التعسف هذه :

إن النفس الإنسانية : إما أن تكون - بحسب الاحتمالات العقلية - خالدة ، وإما أن تكون فانية ؛ وليس هناك رأى ثالث ، ولا مناص من أن يقول المفكر بهذا أو ذاك .

فإذا ما قال أحد فلاسفة الإسلام بأن النفس خالدة ، وهي الفكرة  
( ٤ - الثـــكـــيرـــ الفلـــســـفـــي )

الى نشّـا عليها طفلاً، ويافعاً ، وشاباً . . . سارع مؤرخو الفلسفة ، وقالوا : إنه أخذها عن أفلاطون .

وإذا احترف به تفكيره فقال بأن النفس فانية ، سارع مؤرخو الفلسفة ، وقالوا بأنه أخذها عن أرسطو .

وإذا قال أحد فلاسفة الإسلام : بأن صفاء النفس وشفافيتها : يؤدي إلى اتصالها بالملأ الأعلى ، سارع مؤرخو الفلسفة - ساختم الله - إلى القول بأنه أخذها عن أفلاطون ، أو أخذها عن الإلحادية الحديثة .

فإذا ما أنكر ذلك سارعوا فقالوا : إنه يتبع أرسطو .

ولكن المسألة أضخم من ذلك ، والتعسف يبلغ مقتنه ، حينما يتحدثون عن الثقافة الإسلامية ككل :

إنهم ، إذن ، لا يتلمسون ولا يتغسرون خسب ، وإنما يجاذبون ويتورون :

فالتصرّف الإسلامي - زعموا - نتيجة لثقافة أجنبية دخلت في الإسلام ، والفلسفة الإسلامية : ليست إلا تقليداً للفلسفة اليونانية ، والتشريع الإسلامي : يستمد من التشريع الروماني . . .

والغريب في الأمر : أنهم ينقسمون فرقاً تجادل في المصادر والمنابع ، لأنهم يعتقدون : أن القراء يأخذون آراءهم مأخذ الجد ، ويعتبرونها بحثاً علمياً صحيحاً .

ولنضرب مثلاً يوضح : إلى أي مدى يبلغ الاستهانة العلمي : فالزهد والتوصيف : أثران للقرآن ، والحديث ، ولحياة الرسول الشخصية .

ومع بداهة ذلك ، فإن المستشرقين ومن تابعهم من الشرقيين . يأخذون في الجدل حول مصدر الرزد والتصوف في الإسلام :

يراه بعضهم في المسيحية ، ويراه آخرون : في الديانة الفارسية ، وقوم يرون آثراً من آثار العقائد الهندية ، وآخرون : يرون أصوله في الأفلاطونية الحديثة . . .

ثم يتجادلون ، ويصطنعون مظاهر الجدل في جدهم ، ويتسرّب الجدل حول هذه المذاهب والأصول ، من الغرب إلى الشرق فيتجادل الشرقيون أيضاً ، حول أصول التصوف ، ومنابعه ومصادره الأجنبية عن الإسلام .

وفي حميّا الجدل ، وفي فورة المناقشة : تناهى الحقائق الثابتة ، وهي : أن الرزد كان منذ ظهور الإسلام ، وأن التصوف انشأ مع الإسلام ؛ وأن التشريع وجد مع القرآن ، وأن كل هذه المسائل كانت في القرآن وبالقرآن ، وكان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ؛ مثلاً حياً لتطبيقها ؛ وكذلك كان شأن الكثير من أصحابه .

## أنهيار نظرية التفرقة بين ساميين وآريين

إن الباطل كان زهوقاً . . . ثم تنهار النظرية المزيفة التي كانت الأساس لكل هذا الباطل ، وهي نظرية التفرقة في الخصائص والمواهب والصفات ، بين جنس سامي و الجنس آري . وكان انهيارها على أيدي الغربيين أنفسهم

ومن الحق أن تقول إن إهيارهم يكن على أيدي المستشرقين ومن اف لفهم من رجال الاستعمار وأذنابه ، وإنما كان على أيدي رجال أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده .

وذكر هؤلاء الغربيون الأسباب في نشأة النظرية الراهنة ، وترجع هذه الأسباب ، في نظرهم ، إلى العواطف ، والتعصب ، والهوى .

ونحن نضيف إلى ذلك : أن الاستعمار ، والعداوة ضد الإسلام كانا سبباً في رواجها وانتشارها .

وإذا ما انهارت النظرية من أساسها ، فقد أنهار ما بني عليها من زيف ومن باطل .

ككتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالاً بعنوان : « آريون وساميون » ترجمته مجلة المقتطف ونشرته في يونية سنة ١٩٤٤ . يقول الساكت : « وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد ، بل هي ناحية جديدة من مذهب سرّي في خلال القرن التاسع عشر . مؤداته :

أن بعض طوائف من الناس لها حق منزل ، في أن تسود الطوائف الأخرى .

ومن قبل ذلك أحس المؤلف الإنجليزي : دانيال ده فوا : مؤلف رواية : « روبلنس . كروزو » ، بأنه مطالب من قبل نفسه ، بل ومن قبل الحق والعدل ، أن يُنسب إلى السخرية من مثل هذا الرأي الذي يرجى إلى تبرؤ سلالة معينة المكانة العليا في تاريخ الإنسانية ، لأن هذه المكانة خاصة بها ، من طريق الوضع الإلهي .

ولكن العواطف الإنسانية قوية لتأصلها في الطبيعة البشرية ، فتُطغى على صوت العقل ونوازع المنطق :

فتبدو نظرية التفوق العنصري ، أو تفوق سلالة خاصة مرة بعد أخرى في خلال عصور التاريخ ... مع أن العقل والعلم : لا يؤيدان الأركان الواهية التي تقوم عليهما .

ونحن الآن نشهد انتباخ هذه الفكرة ، أو هذه النزعة من جديد ، بعد ما كنا قد ظننا أنه قد قضى عليها في أواخر القرن التاسع عشر .

ونظرية التفوق النوردي : هي فرع من نظرية التفوق الآري : أي تفوق الشعوب الآرية التي كان زعيمها : ذلك الأرستقراطي الفرنسي : الكونت جوزيف أرثر ده جوينو المتوفى سنة ١٨٨٢ م .

ف «جوينو» هذا ذهب إلى أن الشعوب الآرية وحدتها دون غيرها : هي التي خلقت كل ماله قيمة في الحضارة وحافظت عليه .

وفكرة وجود سلالة آرية : إنما نشأت عن تشابه اللغات الهندية والأوربية ، مما حدا إلى القول بأنها جميعها ترتد إلى أصل واحد واحد هو : اللغة الآرية .

والقول بتفرع اللغات الهندية والأوربية من اللغة الآرية : قول له سند صحيح .

أما ما ذهب إليه جوينو : من أن وجود لغة آرية أصلية تفرعت منها اللغات الهندية والأوربية : يقتضي كذلك وجود سلالة آرية ، فقد كان وهمًا من الأوهام .

فليما خلقت هذه السلالة الوهمية على الطريق المتقدم ، أُسندت إليها جميع الفضائل . وقيل : إنها منبع جميع الحضارات العالمية من قديم الزمان إلى حديثه .

وقيل : إن النورديين هم سلالة الآريين الذين توطنوا شمال أوروبا في القديم ، ومنهم الشعوب السيوتونية ، والأنجلو-سكسونية .

ومع ذلك لم يستطع أحد من العلماء أن يأتي ببرهان يثبت على أن السلالة الآرية كانت موجودة حقيقة ، إذ ليس ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلالة .

فالآرية لغة ، واستعمالها للدلالة على سلالة معينة ، كما استعملها الألمان اليوم ، ليس له مسوغ على واحد .

ـ أما الشعوب النوردية . فلا يعلم أصلهم على وجه التحقيق ، بل ليس من المؤكد أنهم ينتمون إلى سلالة صريحة النسب ، ١ هـ<sup>(١)</sup> . وقد كتب الأستاذ چرج بواسون كتاباً بعنوان : ، الآريون ، عَرَبَ المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق عرضًا لهذا الكتاب عن مجلة الشهير الفرنسية ، نقتطف منه ما يلي :

ـ ونجد في الكتاب : أن كل الأمم التي هي من الأسرة الآرية : صيغت من خليط من عناصر الأجناس الأولى ، وما يكون لأمة أن تتعذر بأن لها من النساء حظاً أكبر من حظ غيرها ، على أن هذا النقاء ليس مما يستطيع تحديده .

---

(١) المقتطف يومية سنة ١٩٣٤ .

ثُم إن المدينة الآرية : هي أثر مشترك لجميع العناصر الجنسية التي شملتها هذه المدينة ، إذ أن كل عنصر ساهم فيها بشهائه و معارفه على نسب متعادلة ،

- ٨ -

## الرأى الصحيح هو رأى فلاسفة الإسلام أنفسهم

ليس معنى ما تقدم : أننا نريد نفي كل آثر للفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية : ذلك مala يقول به منصف . ورأينا في الموضوع هو رأى الباحثين الذين لا يحملهم التصub - أي كان - على قول أو رأى يحافى الحقيقة . الواقع أن فلاسفة الإسلام أنفسهم ذكروا القول الفصل في الموضوع الذي نحن بصدده : ذكروه في أسلوب جليل مهذب رقيق ، يليق حقيقة المستوى النابه الذي وصلوا إليه . ونحن نذكر في هذا الصدد رأى الكندي ورأى ابن سينا ، ثم نستخلص منهما الفكرة المستقيمة عن هذا الموضوع .

يقول الكندي :

ومن أوَّلَ حَقِّ الْأَلَاّ نَدَمْ مَنْ كَانَ أَحَدَ أَسْبَابِ مَنَافِعَنَا الصَّغَارِ  
الْمَزَلِيَّةِ ، فَكَيْفَ بِالَّذِينَ هُمْ أَكْبَرُ أَسْبَابِ مَنَافِعَنَا الْعَظَامِ الْحَقِيقَيَّةِ الْجَدِيدَيَّةِ ؟ !  
فِيهِمْ ، وَإِنْ قَصَرُوا عَنْ بَعْضِ الْحَقِّ ، فَقَدْ كَانُوا لَنَا أَنْسَابًا وَشَرَكَاءَ فِيهَا  
أَفَادُونَا مِنْ ثُمَّارِ فَكْرِهِمُ الَّتِي صَارَتْ لَنَا سُبُّلًا وَآلَاتِ مُؤَدِّيَةٍ إِلَى عِلْمٍ كَثِيرٍ  
مَا قَصَرُوا عَنْ نَيلِ حَقِيقَتِهِ ، وَلَا سِيَّما إِذْ هُوَ بَيْنَ ، عَنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُبَرِّزِينَ مِنْ  
الْمُتَفَلِّسِفِينَ قَبْلَنَا مِنْ غَيْرِ أَهْلِ لِسَانَنَا ، أَنَّهُ لَمْ يَنَّلِ الْحَقَّ - بِمَا يَسْتَأْهِلُ الْحَقَّ -

أحدُ من الناس بجهد طلبه ، ولا أحاط به جمعهم ، بل كل واحد منهم  
إما لم ينل منه شيئاً ، وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ،  
فإذا جُمِعَ يسيراً ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك  
شيءٌ له قدر جليل .

فينبغى أن يعظم شكرنا للآتين يسبّر الحق ، فضلاً عنمن أني بكثير من  
الحق ، إذ أشركونا في ثمار فسّرهم ، وسهّلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ،  
بما أفادونا من المقدمات المسلمة لنا سُبُلُ الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع  
لنا مع شدة البحث في مدننا كلها - هذه الأوائل الحقيقة التي بها تخرّجنا إلى  
الأوآخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السابقة  
المتقدمة عصراً بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب  
وإيثار التعب في ذلك .

وغير يمكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد . وإن اتسعت مدةُه ،  
واشتد بحثه ، ولطف نظره ، وأثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة  
البحث ولطف النظر وإيثار الدأب في إضعاف ذلك من الزمان ،  
الأضعاف الكثيرة .

ويقول : « خسن بما - إذ كنا حراساً على تميم نوعنا ، إذ الحق في ذلك -  
أن نلزم في كتابينا هذا ، عادتنا في جميع موضوعاتنا : من إحضار ما قال  
القدماء في ذلك قوله تاماً ، على أقصد سبله وأسهّلها سلوكاً على أبناء هذه  
السبيل ، وتتميم مالم يقولوا فيه قوله تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة  
الدمان وبقدر طاقتنا : .

ويقول ابن سينا :

و بعد فقد نزعت الهمة بنا أن نجمع كلاماً فيها اختلف أهل البحث فيه ،  
لأن تفت فيه لغت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ولا نبالي مفارقة ظاهر  
منا لما ألفه متعملاً كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع  
منا في كتب ألقنها للعائمين من المتكلفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظالئين  
أن الله لم يهد إلا آياته ، مع اعتراف مما بفضل سلفهم « يريده به  
أرسطو » في نبيه لما نام عنه ذوبه وأستاذوه ، وفي تمييزه أقسام العلوم  
بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم خيراً كما رتبوا ، وفي إدراكه الحق في  
كثير من الأشياء ، وفي تفطنه لآصول صحيحة سرية في أكثر العلوم : وفي  
إطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وهذا أقصى ما يقدر  
عليه أنسان يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط وتمذيب مفسد .

ويحق على من بعده أن يلموا شعثه ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه ويفرعوا  
أصولاً أعطاها . فما قدر من بعده أن يفرغ نفسه من عهدة ما ورثه منه ،  
فذب عمره في تفهم ما أحسن فيه ، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره  
فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهله يراجع فيها عقله ، ولو وجدها  
ما استححل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفترق إلى مزيد عليه ، أو إصلاح  
له ، أو تتفريح إياه .

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به . ولا يبعد أن  
يمكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم . وكان الزمان الذي اشتغلنا  
فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة

التفطن لما أورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالنقط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفا فوفقا على ما تقابل وعلى ماعصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ، فحق ما حق وزاف ما زاف . ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين كر هنا شق العصا ومخالفة الجمود ، فانحرنا إليهم وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب ، وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تخطوا فيه وجعلنا له وجها وخرجا ، ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون ، فإن جاهرنا بمخالفتهم فمن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل ، ٠

ما سبق نرى أن السكندي ، يشكر الفلسفه الذين سبقوه ، ويعرف بأنهم قصروا عن بعض الحق ، ويعتذر عنهم في تقصيرهم هذا ، ذلك أنه لا يتأتى شخص أن يحيط بأطراف الحق ؛ وإنما كل ما يمكن أن ينال الشخص في حياته بجهده وجده شيء يسير من الحق ، بل بعض الناس ، رغم جده وجهده لم ينل منه شيئاً .

وطريقته التي يصرح بها : إنما هي دراسة أقوال السابقين دراسة تأمل وروية فيفي منها الباطل ، ويقر الحق ويتمم ما قصروا عنه ، ويضع لبنة في الصرح الذي تحاول الإنسانية ، منذ نشأت ، بناءه وتشييده .

وابن سينا : استعرض كلام السابقين حرفا حرفا ، حتى تبين الحق فيه والزائف ، ثم أكمل ما أراده السابقون أو لم يصلوا إليه فقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه .

هناك إذن : آراء السابقين ، وفيها حق وباطل ، وفيها قصور ونقص ؛

و هذه الآراء غرب لها فلاسفة الإسلام ، واستيقوا حقها و نفروا أيديهم من باطلها ، ثم أكلوا ما يحتاج إلى التكملة ، وزادوا ما يحتاج إلى الزيادة ، وجددوا ، وابتكروا : فكانت الفلسفة الإسلامية .

ولقد كتبنا من قبل في هذا الموضوع نفسه ، ونورد منه فقرة زيادة في الإيضاح :

« أما الرأى الذى نراه ، وهو الرأى الذى يقره كل منصف ، ولا يجد مناصا من اعتناقه ، فهو الرأى الذى تحدث به «السكنى »، فليسوف العرب ، وتحدث به ابن سينا وغيره أيضا .

يرى هو لاء : أن الحق لا يمكن أن يحيط به فرد من الأفراد بالبحث والدراسة ، مهما طال عمره ، بل ولا يمكن أن يحيط به جيل من الأجيال مهما جد في البحث والتحصيل ، وعشاق الحقيقة يتبعون البحث منذ أن وجدت الإنسانية : فيصلوا بالترالى إلى بعض ما يجاهدون في الوصول إليه . والحق إذن يتكشف شيئاً فشيئاً . وهو أعز منا لا من أن يسفر القناع لكل طارق مهما بلغ من العبرية .

لقد كُشف القناع عن جزء من الحق في الأزمنة القديمة . ويجب أن نشكر الذين جاهدوا في سبيل ذلك على حد تعبير السكنى . ولكن لا يزال محيط المساطير ضخماً شاسعاً ، بل إنه كلما تكشف جزء منه تبين عظم ما وراءه من مساطير .

والموقف الصواب : ألا يبني الباحث المتأخر صرحاً للحق من جديد لبناء لبنة ؟ وإنما ينظر فيه ترك الأوائل من آراء .

فإذا ما اتخذ هذا الموقف وجد فيها ما هو متهافت وإنحرف عن الطريق وضل ،  
ووجد فيها ما أصله ثابت : قد شيد على أساس متينة فأصاب الحق ،  
ووجد من جهة ثالثة نقصاً ومجمولاً .

فهو إذن ، كباحث وراء الحق ، يأخذ الحق الصراح ،  
ويهدم الزيف والباطل .  
ويبني ما لم يتم بناؤه .  
ويجاهد في الكشف عما يزال مجمولاً .

هذا ، فيما يرى السكنتي وأبن سينا وغيرهما : موقف الإسلاميين  
من الفلسفات القديمة : نظروا فيها ، فانتقدوا منها الباطل ، واعتنقوا الحق ،  
وساهموا في تكملة صرح الحق ، على قدر طاقتهم  
يقول الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده بحق :

«فهـما بدا من شـبهـ بين آراء مـفكـريـ الإـسـلامـ وآراءـ غيرـهمـ منـ سـبقـهمـ  
أوـ عـاصـرـهمـ ، فإنـ آراءـ الإـسـلامـيـنـ لهاـ طـابـعـهاـ الـخـاصـ ، ولـهاـ مـكاـنـتـهاـ فيـ نـظـامـ  
وـاسـعـ ، بـحيـثـ لاـ يـصـلـحـ النـظـرـ إـلـيـهاـ مـنـزـلـةـ ، بلـ منـ حـيـثـ صـورـتـهاـ الـخـاصـةـ ،  
وـعـلـاقـهاـ بـغـيرـهـاـ ، وـوـظـيـفـتهاـ فيـ جـمـلةـ الـبـنـاءـ الـفـكـرـيـ عـنـدـ أـصـحـابـهاـ .

ويجب على الباحث أن يراعي ذلك ، لأنـهـ ليسـ فيـ تـارـيخـ الـفـكـرـ  
الـصـحـيحـ تقـليـدـ ، فلاـ يـوجـدـ فيـ التـارـيخـ فـيـلـسـوـفـ أـرـسـطـوـ طـالـيـسـيـ خـالـصـ ،  
وـلـاـ فـيـلـسـوـفـ أـفـلـاطـوـنـيـ خـالـصـ .

وـالـفـكـرـةـ الـفـلـسـفـيـةـ ، عـنـدـ ماـ تـنـتـقـلـ إـلـىـ بـيـئةـ ثـقـافـيـةـ أـخـرىـ وـتـدـخلـ  
فـيـ نـظـامـ فـكـرـيـ جـدـيـدـ : تـغـيـرـ مـنـ وـجـوهـ شـتـىـ ؛ وـهـيـ فـيـ هـذـهـ الـحـالـ لـيـسـ  
مـلـكـاـ لـأـهـلـهـ الـأـوـلـيـنـ . بلـ مـلـكـاـ لـأـصـحـابـهـ الـجـدـدـ الـذـينـ اـتـخـذـوـاـ مـنـهـ نـقطـةـ بـدـاـيةـ

لنزعات جديدة تناسب روحهم وجعلة تفكيرهم الفلسفي ، ١٥<sup>(١)</sup> ،  
«ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد» .

تلك الكلمة حق ، ومن هنا كان جميلاً أن يعترف الأستاذ : دوجا بالوضع الصحيح ، وأن يعبر عنه ، في صورة أسئلة :  
يقول الأستاذ دوجا :

«هل يظن ظان أن عقلاً كعقل ابن سينا ، لم ينتج في الفلسفة شيئاً طريفاً ، وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثماراً بدعة أنتجها الجنس العربي»<sup>(٢)</sup> .

— ٩ —

### نحو الانصاف

على أن الله قد وفق رجالاً منصفين من الغرب لرد هجمات التعصب والموى الصادرة من بني وطتهم . وتذكر القول بأنهم ليسوا من المستشرقين ولا من أذناب الاستعارة ، ومن أمثلة ذلك .

الأستاذ : كارданوس ، وهو فيلسوف ورياضي إيطالي ، يقول عن السكناي : إنه واحد من بين الائتين عشر الممتازين في العالم .

(١) رسائل الكندي .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق : التهيد ص ١٣ .

ويقول الأستاذ Flint عن ابن خلدون :  
« إن أفلاطون ، وأرسطو ، وأوجستين : ليسوا نظراً لابن خلدون ،  
وكل من عدّهم غير جدير ، حتى بأن يذكر إلى جانبه »<sup>(١)</sup>.  
أما فيما يتعلق بالثقافة الإسلامية ، ككل ، وأنها كانت إلهاً ، ومصدراً  
وأمراً أساسياً للحضارة الغربية ، فإننا نستسمح القراء في أن ننقل ما يلى عن  
كتاب : « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للدكتور محمد إقبال : ترجمة  
الأستاذ عباس محمود :

يقول الدكتور محمد إقبال :

لقد كانت أوروبا بطيبة ؛ نوعاً ما ، في إدراك الأصل الإسلامي  
لمنهجها العلمي .

وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة .

وسأتو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب : « بناء الإنسانية » .

، الذى ألفه Making of Humanity ،

يريفولت : « Briffault »

يقول بريفولت :

« إن روجر بيكون درس اللغة العربية ، والعلوم العربية ، في مدرسة  
آكسفورد على خلفاء معلميه العرب في الأندلس وليس لروجر بيكون ،  
ولا لسميه الذى جاء بعده ، الحق في أن ينسب إليهما الفضل في ابتكار  
المنهج التجربى فلم يكن روجر بيكون إلا رسولًا من رسول العلم والمنهج »

---

(١) محمد إقبال : « تجديد التفكير الديني » ، ترجمة عباس محمود .

الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية ، وهو لم يملّ قط من التصرّح بأنّ تعلم  
معاصرية للغة العربية وعلوم العرب : هو الطريق الوحيدة للمعرفة الحقة .  
والمباحثات التي دارت حول واضعي المنهج التجربى : هي طرف  
من التحرير المأهول لأصول الحضارة الأوروبية .

وقد كان المنهج العربي التجربى ، في عصر بيكون : قد انتشر انتشاراً  
واسعاً ، وانكبّ ، الناس ، في لفف ، على تحصيله في ربوع أوروبا .  
لقد كان العلم أهم ما جادت به الحضارة العربية على العالم الحديث ،  
ولكن عماره كانت بطيئة النضج .

وإن العبرية التي ولدتها ثقافة العرب في إسبانيا لم تمض في عنفوانها  
إلا بعد مضي وقت طويل على اختفاء تلك الحضارة وراء سحب الظلام ، ولم  
يكن العلم وحده هو الذي أعاد إلى أوروبا الحياة بل إن مؤثرات أخرى كثيرة  
من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت بأكورة أشعتها إلى الحياة الأوروبية<sup>(١)</sup>  
ـ فإنه على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الأزدهار  
الأوروبي إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة  
قاطعة ، فإن هذه المؤثرات ، توجد أوضاع ما تكرون وأهم ما تكرون :  
في نشأة تلك الطاقة التي تكون ما للعالم الحديث من قوة متميزة ثابتة ، وفي  
المصدر القوى لازدهاره ، أى في العلوم الطبيعية وروح البحث العلمي .  
إن ما يدين به علينا لعلم العرب ، ليس فيما قدموه إلينا من كشف  
مدهشة لنظريات مبتكرة فحسب ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية

---

(١) محمد إقبال . تجديد التفكير الديني : ترجمة : عباس محمود .

بأكثر من هذا ، إنه يدين لها بوجوده نفسه .

فالعلم القديم ، كما رأينا ، لم يكن للعلم فيه وجود . وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم : كانت علوماً أجنبية . استجلبوها من خارج بلادهم ، وأخذوها عن سواهم ، ولم تتأقلم في يوم من الأيام ، فتمتزج أمتازاجاً كلياً بالثقافة اليونانية .

وقد نظم اليونان المذاهب ، وعمموا الأحكام ، ووضعوا النظريات ، ولتكن أساليب البحث ، في أدب وأناة وجميع المعلومات الابحاثية ، وتركزها ، والمناهج التفصيلية للعلم ، واللاحظة الدقيقة ، المستمرة ، والبحث التجربى ، كل ذلك : كان غريباً تماماً عن المزاج اليوناني .

ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلا في الإسكندرية في عهدها الهليني .

أما ما ندعوه العلم ، فقد ظهر في أوروبا نتيجة لروح من البحث جديدة ، ولطرق من الاستقصاء مستحدثة : لطرق التجربة ، واللاحظة ، والمقاييس ولتطور الرياضة إلى صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج العلمية : أدخلتها العرب إلى العالم الأوروبي ، (١) .

أما بعد : فإن أملنا الوحيد ، وهدفنا من كل ما تقدم إنما هو الإنصاف ، ولعل أبناء الشرق ، في تقدمهم السريع في سلم الحضارة ، يدركون مكانتهم الممتازة : فيعلموا على إظهارها ، ويتابعوا العمل للوصول إلى المساهمة الفعالة في السير بالإنسانية نحو التقدم والرقي . وبالله التوفيق .

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الديني نقلًا عن الاستاذ فلمنت في كتابه « بناء الإنسانية » .

## الفصل الثالث

مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام



— ١ —

## هدفنا من كتابة هذا الفصل

ليس من هدفنا - في هذا الفصل - أن نستفيض في الكتابة عن الترجمة ،  
ذلك أن الدين يستفيضون فيها إما أن يكون هدفهم :

١ - البيان الساكن التام لهذه المرحلة ، فيبحثون في نشأتهم ، وبواعتها ،  
وتطوراتها ، والكتاب الذي ترجمت كتاباً كتاباً أو يتحدثون عن المترجمين ،  
وما ترجمه كل منهم ، وغاياتهم من ذلك : مجرد التاريخ لهذه الظاهرة ،  
كما فعل ذلك صاحب كتاب الفهرست مثلاً .

٢ - وإما أن يكون هدفهم من الاستفاضة : الحكم على الفلسفة الإسلامية  
بأنها تقليل للفلسفة اليونانية أو اقتباس منها ، وأن نشأتها وظهورها مدینان  
لما ترجم من آثار .

وما دمنا لا نهدف إلى هذا ولا إلى ذاك ، فإننا سنتقتصر على إعطاء صورة  
يمثل موجزه ، ولتكنها كافية ، عن هذه المرحلة التي يراها بعض الناس عاملًا  
أساسيًا في تكوين الفلسفة الإسلامية ، ونراها نحن ، عاملاً ثانويًا مساعدًا .

— ٢ —

## بعد الترجمة

كان خالد بن يزيد أول من فكر في أمر الترجمة إلى اللغة العربية .  
يقول الجاحظ في كتاب : « البيان والتبيين » :

وكان خالد بن يزيد بن معاوية خطيباً شاعراً، وفصيحاً جاماً، وجيد الرأي، كثير الأدب، وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء ويزيدنا ابن النديم في كتابه : « الفهرست » بعض الإيضاح عن جنسية المترجمين الذين قاموا بما أمر خالد فيقول :

« كان خالد بن يزيد بن معاوية ( المتوفى سنة ٨٥٤ هـ ) يسمى حكيم آل مروان وكان فاضلاً في نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة <sup>(١)</sup> ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ، من كان ينزل مدینة مصر ، وقد تفصح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل كان في الإسلام ، وفي موضع آخر يزيدنا ابن النديم إيضاحاً عن السبب الذي جعل خالداً يعني بترجمة كتب الكيمياء على الخصوص فيقول ،

قال محمد بن إسحاق : الذي عنى بإخراج كتب القدماء في الصنعة خالد ابن يزيد بين معاوية . وكان خطيباً شاعراً فصيحاً حاز ماذا رأى . وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم وكتب الكيمياء . وكان جواداً يقال : إنه قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة . فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابي وإخواتي ، إنني طمعت في الخلافة فاختزلت دوقي ، فلم أجده منها عرضًا إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة ، فلا أحوج أحد عرفني يوماً أو عرفته ، إلى أن يقف بياب سلطان رغبة أو رهبة <sup>(٢)</sup> .

---

(١) كلمة الصنعة معناها الكيمياء القديمة أي تحويل المعادن الحسية إلى معادن تقيسة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٣٥٤ .

— ٣ —

## الترجمة في عهد الدولة العباسية

أما الترجمة في عهد الدولة العباسية ، فإن ابن أبي أصيبيعة يعطينا صورة بمحملة عامة عنها ، مبتدأنا بالحديث عن الأسباب التي صرفت الدولة الإسلامية عن الترجمة من قبل :

قال ابن أبي أصيبيعة :

وكان العرب في صدر الإسلام لا تعنى بشيء من العلم إلا بلغتها ؛  
ومعرفة أحكام شريعتها ، حاشا صناعة الطب ، فإنها كانت موجودة عند  
آفرا من العرب ، غير منسكرة عند جماهيرهم ، لحاجة الناس طرآ إليها ؛  
ولما كان عندهم من الأثر عن النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث عليهم  
حيث يقول :

« يا عباد الله تداوا ، فإن الله عز وجل ، لم يضع داء إلا وضع له دواء  
إلا واحداً ، وهو المرم .. . »

فهذه كانت حالة العرب في الدولة الأموية ، فلما أدى الله تعالى للهاشمية  
وصرف الملك إليهم : ثابت المهم من غفلتها ، وهبت الفطنة من سنتها ،  
فكان أول من عنى منهم بالعلوم : الخليفة الثاني : أبو جعفر المنصور .. .  
فكان رحمة الله ، مع براعته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة ، وخاصة في علم  
صناعة النجوم كلفاً بها وبأهلها .

ثم لما أضفت الخلافة إلى الخليفة السابع منهم : عبد الله المأمون بن

الرشيد بن محمد المهدى بن أبي جعفر المنصور ، تعم ما بدأ به جده المنصور ، فأقبل على طلب العلم في مواضعه ، واستخرج من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم ، وأنجحهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلسفه ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسططاليس ، وأبقراط ، وجالينوس ، وأقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم من الفلاسفه ؛ فاستجاد لها مهرا التراجمة وكلفهم بإحکام ترجمتها ، فترجمت له على غایة ما يمكن ، ثم حض الناس على قرأتها ، ورغبهم في تعلمها ؛ فنفت سوق العلم في زمانه ، وقامت دولة الحکمة في عصره ، وتنافس أولو الباهاة في العلوم لما كانوا يرون من إحظائه لمنت حلبيها ، واحتلاصه لمقلديها ، فسكن يخلو بهم ويأنس بمناظرهم ، ويلتذ بمذاكرتهم ، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمرانب السنية ، وكذلك كانت سيرته مع سائر العلماء والفقهاء والمخدين والمتكلمين وأهل اللغة والأخبار والمعرفة بالشعر والنسب ، فاتقن جماعة من ذوى الفنون والتعلم في أيامه . كثيراً من أجزاء الفلسفه ، وسنوا من بعدهم مناهج الطلب ، ومهدوا أصول الأدب حتى كادت الدولة العباسية تصاهي الدولة الرومية أيام اكتهالها ، وزمان اجتماع شملها .

وقال في موضع آخر : « إن أول علم اعنى به من علوم الفلسفه ، علم المنطق والنجوم ؛ فاما المنطق فأول من اشتهر به ، في هذه الدولة : عبد الله ابن المفعع الخطيب الفارسي ، كاتب أبي جعفر المنصور ، فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق ، وهي كتاب :

«قطوغورياس»<sup>(١)</sup>، وكتاب «بارى أرمنياسى»<sup>(٢)</sup>، وكتاب «أتولوطيقا»<sup>(٣)</sup>، وترجم مع ذلك المدخل المعروف به «إساغوجى» لـ «فرفوريوس» الصورى، وعبر عما ترجم من ذلك عبارة سهلة قريبة المأخذ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندى المعروف به «كليلة ودمنة»، وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية . . .

وأما علم النحو فأول من عنى به في هذه الدولة محمد بن إبراهيم الفزارى، وذلك أن الحسن بن محمد حميد المعروف به «ابن الآدمى» ذكر في زيجه الكبير المعروف به «نظم العقد» : أنه قدم على الخليفة المنصور في سنة ١٥٦ رجل من الهند عالم بالحساب المعروف بالسند هند في حركات النجوم . . . فأسر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية، اه.

في عهد المأمون اتسعت الترجمة وانتشرت بل لقد تنافس كثير من الوجهاء في تبني الترجمة والتوسعة على المترجمين . وقد سجع المأمون كل ذلك، وساهم بالتصيب الأول في تشجيع الترجمة على العموم . وفعل المأمون مالم يفعله السابقون، ونعني : أنه ترجم الكتب الخاصة بالإلهيات، وبالأخلاق، وبالنفس .

أما الأسباب الداعية لموقف المأمون هذا فيختلف فيها المؤرخون، ولعلها - مجتمعة - كانت داعية للمأمون إلى الترجمة .

من هذه الأسباب ما حكاه ابن النديم :

---

(١) كتاب قاطيفورياس : أي المقولات . (٢) أي كتاب العبارة .

(٣) هو كتاب : أنا لو طيقا ، وهو : أنا لو طيقا الأولى : يعني : القياس ،

وأنا لو طيق الثانية : يعني : البرهان .

من أن المأمون رأى في منامه رجلاً أبيض اللون ، مشرباً بحمرة ،  
واسع الجبهة ، حسن الشهائل ، جالساً على سرير ، قال المأمون : وكأن  
بين يديه قد ملئت هيبة .

فقلت : من أنت أ .

فقال : أنا أرسطو .

فسررت به ، وقلت : أيها الحكميأسألك ؟  
قال : سل .

قلت : ما الحسن ؟

قال : ما حسن في العقل .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن في الشرع .

قلت : ثم ماذا ؟

قال : ما حسن عند الجمهور .

•  
قلت : ثم ماذا ؟

قال : ثم لا ثم

قلت : زدنى .

قال : عليك بالتوحيد .

هذا السبب يراه ساتلنا أشبه بالأساطير منه بالحقائق . ويرى  
آخرون أنه تعبير عما يشعر به المأمون من تقدير لارسطو .  
وقد يكون السبب الذي دفع المأمون إلى الترجمة هو استعداده الخاص  
الذى ينسجم كل الانسجام مع الاتجاه الا عزالي .

وقد يكون السبب هو نشأة المأمون وثقافته .

ولقد دخل المأمون — في عنف — في الخصومة الخاصة بخلق القرآن ، وأصبحت المسألة بالنسبة له على أعظم جانب من الأهمية ، ومن الجائز أنه رأى أن ما يساعدة على نصرة رأيه : ترجمة الكتب اليونانية الخاصة بالإلهيات ، وبالأخلاق .

— ٤ —

## الخطأ في الترجمة

قال أبو حيان التوحيدي المتوفى سنة ٤١٠ هـ في كتابه المقايسات : على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعنى في أبدان الحقائق إخلالا لا ينفي على أحد .

ولو كانت معانٍ يونان تهجمس في نفس العرب مع بيانها الرائع ، وتصيرها الواسع ، وافتتاحها المعجز ، وسعتها المشهورة ، لكان الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص .

ولو كنا نفقه من الأوائل أغراضهم بلغتهم لكان ذلك أيضاً ناقماً للغليس ، وناهجاً للسبيل ، ومبيناً إلى الحد المطلوب .

ويسجل الغزالى هذا التحرير فيقول في كتابه : (تهافت الفلسفه) « ثم المترجمون ل الكلام أرسطوا لم ينفك كلامهم عن تحرير وتبدل محو وج إلى تفسير وتأويل حتى أنوار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم » .

ثم إنه من المعروف أن الترجمة تحتاج إلى ثلاثة أمور :

(١) إتقان اللغة المترجم منها .

(٢) إتقان اللغة المترجم إليها .

(٣) المعرفة بالمادة المترجمة .

وكثير من المתרגمين لم تكن تتوفر فيهم هذه الشروط بأكملها .

ولذلك : كان يأمر الخلفاء بإصلاح بعض التراجم ، أو بإعادة ترجمتها من جديد : كما فعل — فيما يروى — الكندي في كتاب الربوبية المعزو لأرسطو فقد أصلح ترجمته .

على أن الخطأ الذي كان يقع فيه التراجمة لم يكن في المعنى خسب وإنما كان كذلك في نسبة بعض الكتب إلى غير مؤلفيها .

والخطأ من هذا النوع وقع فيه السريان قبل العرب . ولعل وقوع السريان في هذا الخطأ هو الذي أثر على العرب في تلك الناحية .

هذا الخطأ كان له أحياناً بعض الآثار الخطيرة فمثل كتاب الربوبية قد عزى لأرسطو ، فلما أطلع الفارابي على هذا الكتاب ، وأعتقد أنه لأرسطو : قام بتحرير نظريته المشهورة في التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو معتمداً ، على المخصوص ، على هذا الكتاب .

وقد أخطأ في الفارابي وانهارت نظريته في التوفيق بمجرد أن عرف أن هذا الكتاب ليس لأرسطو ، وإنما هو فصول أخذت ، أو لخصت من تصاعيدات أفلاطين ، وهو بعيد عن روح أرسطو .

## الفصل الرابع

الكندي

م ٢٥٢ - م ١٨٥

ففتح نسأل المطّلَع على سرائرنا ، والعالم باجتهدنا ، في ثبيت الحجة على ربّيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك ، بالحجج القامعة لـكفرهم ، والهانكة لـسجون فضائحهم ، الخبرة عن عوارت نحلهم المزدبة ، أن يحوطنا ومن سلك سبلنا ، بحسن عزه الذي لا يرام .

وأن يلبسنا سراييل جنته الواقعية ، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الخالبة ، حتى يلـّـغنا بذلك نهاية نيتنا : من نصرة الحق وتأييد الصدق .

ويـّـلـّـغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ، ووهب له الفلاح والظفر ، على أصداده الكافرين نعمته ، والخائدين عن سهل الحق المرتضى  
السكنى  
عنهه ، ..

— ١ —

## تقدير الكندي<sup>(١)</sup>

«فِلْسُوفُ الْعَرَبِ وَأَحَدُ أَبْنَاءِ مَلُوكِهِ» .  
القطبي

«وَكَانَتْ دُولَةُ الْمُعْتَصِمِ تَجْعَلُ بَهُ وَبِمَصْنَافِهِ، وَهِيَ كَثِيرَةُ جَدًّا» .  
ابن نباته المصري

«كَانَ عَظِيمُ الْمَنْزَلَةِ عِنْدَ الْمَأْمُونِ، وَالْمُعْتَصِمِ، وَعِنْدَ ابْنِهِ: أَحْمَدَ» .  
طبقات الأطيان

«كَانَ الْكَنْدِيُّ رَجُلًا مُنْصَرِفًا إِلَى جَدِ الْحَيَاةِ عَاكِفًا عَلَى الْحَكْمَةِ،  
يُنْظَرُ فِيهَا، التَّمَاسًا لِكَمالِ نَفْسِهِ» .

«وَيَقُومُ بِأَوْلِ مَحَاوِلَةٍ لِتَوْطِينِهِ أَوْ مَدَافِعَةٍ مَا يَعْوِقُ قَوْمَهُ عَنِ الْإِقْبَالِ  
عَلَيْهَا مِنِ الْعَصِيَّةِ الْجَنْسِيَّةِ وَالْعَصِيَّةِ الدِّينِيَّةِ» .

### مصطفى عبد الرزاق

«كَانَ الْكَنْدِيُّ هادِنًا فِي حَيَاةِهِ، آخِذًا بِأَسْبَابِ الْاِقْتَصَادِ وَالنَّظَامِ  
وَسِيَّاسَةِ النَّفْسِ، وَمُجَاهِدَةِ شَهْوَاتِهِ . . . . .»

---

[١] نحن ، في هذا الفصل ، مدينون - في كثير - إلى الأستاذ الأكابر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، وإلى الأستاذ الفاضل الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده والدكتور النابه الأستاذ أحد قواد الإهوانى ، جزاهم الله خيراً عن العلم وأهله .

وقد كان الرجل ، في خلقه وعقله ، من أعظم ما عرف البشر :  
 يقول «ده بوير» في دائرة المعارف الإسلامية ، عند ترجمته للكندي  
 «إن «كوردان» Curdan ، وهو فيلسوف من فلاسفة النهضة ؛  
 «Renaissance» رينيسانس ، يعد المكندي واحداً من إثنى عشر ،  
 هم أ Ferdinand الناس عقلاً وأنه كان في القرون الوسطى يعتبر واحداً من ثمانية ،  
 هم آئمة العلوم الفلسفية ».

مصطفى عبد الرازق

- ٢ -

نسبه

هو : أبو يوسف : يعقوب ، بن إسحاق ، بن الصباح ، بن عمران ،  
 بن إسماعيل ، بن محمد ، بن الأشعث ، بن قيس .  
 وقد وقف الأشعث بن قيس يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم في  
 الجاهلية ، أمام كسرى ، فقال :

لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الأكثـر ، وقد حـدمـها الأكـبر ،  
 وأنا غـيـاثـ اللـزـباتـ .

فقالوا : لم يا أخـاـ كـشـدـهـ ؟

قال : لأنـاـ ورـثـناـ مـلـكـ كـنـدـهـ ، فـاستـظـلـلـنـاـ بـأـفـيـائـهـ ، وـتـقـلـدـنـاـ مـنـكـبـهـ الأـعـظـمـ .  
 وـتـوـسـطـنـاـ بـجـيـوـحةـ الـأـكـرمـ .

والأشعث بن قيس : أول من أسلم من أجداد الكندي .

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه :

« قدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في وفد كندة .

وبعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة .

وله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - رواية .

وقد شهد مع سعد بن أبي وقاص قتال الفرس بالعراق .

وكان على راية كندة يوم صفين مع علي بن أبي طالب .

وحضر قتال الخوارج بالنهر وان .

ورود المدائن ، ثم عاد إلى الكوفة فأقام بها حتى مات في الوقت الذي

صالح فيه الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان ، وصلى عليه الحسن ...

مات في آخر سنة أربعين بعد قتل علي .. بأربعين ليلة - فيها خبر ولده -

وتوفي وهو بن ثلات وستين ، ١٥ .

وقد كان من الطبيعي - وأمر الأشعث بن قيس كما ذكر - أن ينال

أبناؤه وأحفاده من نهاية الذكر ، ورفعة المكانة ما هم به جديرون .

بيد أن حادثتين نفرتا مولايا بنى أمية منهم ، نفحت ذكرهم طيلة عمدة  
الدولة الأموية .

أما الحادثة الأولى ، فهي : استعمال ابن الزبير لحمد بن الأشعث  
على الموصل ، وقد كان بين بن الزبير ومعاوية عداوة مستحكمة ،  
وحرب مشتعلة .

أما الحادثة الثانية ، فهي ، حادثة خروج عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث

على عبد الملك بن مروان ، فقد ثار - كما يقول الدكتور طه حسين - بالحجاج وخلع عبد الملك ، وعرض ملك آل مروان للزوال .

ولكن بمجرد انتهاء الدولة الأموية ، واستيلاء الدولة العباسية على الحكم ، بدأ يأخذ بيت الكندي مكانه التي تليق به .

فليا كان عم الخليفة المهدى ، تولى والد الكندي ولاية الكوفة ، واشتهر بالكرام ، فأخذ يقصده ذوو الحاجة ، ويقصده الشعراة ، يمتدحونه ، وينالون من بره وخيره .

ومن شعر نصيب فيه :

أغْرِ ، لابناء السبيل موارد

إلى بيته ؛ تهديهم ، وطريق

وإن عَدَ أنسابُ الملاوا وجذتها

إلى نسب يعلوهم ويتفوق

أما شخصيته : فكانت ، من المهابة ، بحيث :

ـ كان يزاحم بمنكبـه أبناء عمومـة الخليـفة ، وكانت ولايـة الكـوفـة

ـ دـولـةـ يـنـبـهـ (١) ..

ـ بل كان بن عم الخليـفة يـلـجـأـ إـلـىـ إـسـحـاقـ بـنـ الصـبـاحـ لـيـلـيـنـ مـنـ شـكـيمـةـ

ـ القـاضـىـ : شـرـيكـ بـنـ عـبـدـ اللهـ (٢) ..

(١) فيلسوف العرب ... لمصطفى عبد الرزاق .

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١٥ .

— ٣ —

## نشأته و ثقافته

و ولد السكيني في أواخر حياة أبيه ، وتوفي والده ، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد :

فنشأ في الكوفة ، في أعقاب تراث من السُّودَدِ وَمِنِ الْغَنَى ، وفي حضن اليم و ظلِّ المجاهِ الرَّازِئِ ،<sup>(١)</sup>

و كانت بغداد ، إذ ذاك ، في عز ازدهارها : ثقافة و حضارة و ثراء ، لذلك كانت تتطلع إليها أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر ، بالعلم ، أو بالثراء ، أو بالمجاه و الخطوة لدى الخلفاء .

و كان من الطبيعي أن ينتقل السكيني من الكوفة إلى بغداد .

وفي بغداد اشتغل - كما يقول ابن نباته - بعلم الأدب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها ، فأتقانها .

ولم تكن نفسه الطلعة لتكلسيق بميدان واحد من ميادين العلم ، أو تقتصر على لغة واحدة : فأخذ يتعلم من اللغات ما يشبع طموحه العلمي . وقد حدثنا المؤرخون له : بأنه كان من أربع التراجمة .

ويحدثنا صاحب «أخبار الحكاء» ، بأن :

«ما اشتهر من كتب بطليموس وخرج إلى العربية ... كتاب :

(١) المصدر السابق ص ١٨ .

( ٦ الفــكير الفلسفــي )

، الجغرافيا في المعمور من الأرض ، وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلًا جيداً، ويوجد سريانياً .

ولكن بعض الناس يشكك في معرفة الكندي للغات أخرى غير العربية ،

غير أن هناك نصاً نقله صاحب كتاب الفهروست عن الكندي ، ربما كان حاسماً لهذا النزاع :

قال الكندي :

، لا أعلم كتابة تحتمل من : تحليل حروفها وتدقيقها ، ما تحتمل الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ، مالا يمكن في غيرها من الكتابات .

هذا النص لا يقوله إلا من يعرف عدة لغات .

درس الكندي : الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الفارسية ، والفلسفة الهندية .

ودرس الهندسة ، والطب ، والجغرافيا ، والموسيقا .

ولم يكبد يترك مجالاً من المجالات العلمية إلا وقد ألف فيه ، حتى لقد قدر ابن النديم : أن تصانيفه تبلغ حوالي مائتين وثمانين وثلاثين كتاباً ورسالة .

ويقسم ابن النديم هذه الكتب إلى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :

- (١) كتبه الفلسفية . (٢) كتبه المنطقية . (٣) كتبه الحسابيات .
- (٤) كتبه الكريات . (٥) كتبه الموسيقيات . (٦) كتبه النجوميات .
- (٧) كتبه الهندسيات . (٨) كتبه الفلكيات . (٩) كتبه الطبيات .

- (١٠) كتبه الأحكاميات . (١١) كتبه الجدليات . (١٢) كتبه النفسيات .  
(١٣) كتبه السياسيات . (١٤) كتبه الأحداثيات . (١٥) كتبه الأبعاديات .  
(١٦) كتبه التقدميات . (١٧) كتبه الأنواعيات .

ويقول أيضاً :

وقد يقع في تعديل كتب الكندي حلف بين المؤرخين بالزيادة والنقص ، ولكنهم متفقون على أن له ، في أكثر العلوم ، مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار .

والطريف في حياة الكندي . أنه كان يجري الكثير من التجارب ، حتى تقوم معرفته - في الميدان التجاري - على أساس سليم .  
 وأنه كان يعرف الموسيقا نظرياً وعملياً ، ويهرج الموسيقا بالطبع في أمر العلاج .

ويذكر عنه في هذا الميدان حكاية طريقة ، وسواء أصحت أم لم تصح ، فإنها تدل على أساس من معرفة الكندي بالموسيقا وبالطبع ، ومن منجز بيدهما .

روى صاحب كتاب : «أخبار الحكام» :

وقد ذكروا ، من عجيب ما يحكي عن «يعقوب ابن إسحاق الكندي» ،  
هذا : أنه كان في جواره رجل من كبار التجار ، موسوع عاليه في تجارتة .  
وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط دخله وخرجه ، وكان  
ذلك التاجر كثير الإزراء على الكندي ، والطعن عليه ، مدمداً لتعكيره  
والإغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقي

لا يدرى ما الذى له فى أيدى الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه . فلم يدع بمدينته السلام طيبا إلا ركب إليه واستركه لينظر ابنه ويشير عليه من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء . لـ كـ بـ رـ العـ لـةـ وـ خـ طـ رـ هـاـ . إلى الحضور معه ؛ ومن أجابه منهم فلم يجد عنده كبير غناه .

فقيل له . أنت في جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة ؟ فلو قصته لو جدت عنده ما ت Hobby .

فدعته الضرورة إلى أن يحمل على دـ الـ كـ سـ نـ دـ ، بأحد إخوانه : فشق عليه في الحضور ، فأجاب وصار إلى منزل التاجر . فلما رأى ابنه وأخذ مجسه أمر بأن يحضر إليه من تلامذته في علم دـ الـ مـوـسـيـقـ ، من قد أتقن الحدق بضرب العود ، وعرف الطرائق المخزنة والمزعجة ، والمؤوية للقلوب والنفوس . فحضر إليه منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا في طريقة أو قفهم عليها وأراهم موقع النغم بها من أصابعهم على دـ الدـ سـاتـينـ ، ونقلها !

فلم يزالوا يضربون في تلك الطريقة و دـ الـ كـ سـ نـ دـ ، آخذ مجس الغلام ، وهو في خلال ذلك يعتقد نفسه ، ويقوى بضمـهـ ، ويراجع إليه نفسه شيئاً بعد شيء إلى أن تحرك ثم إجلس وتكلم ، وأولئك يضربون في تلك الطريقة دائماً لا يفترون .

فقال دـ الـ كـ سـ نـ دـ ، لأبيه : سل ابنك عن علم ما تحتاج إلى علمـهـ بما لك وعليك وأنبته . فعل الرجل يسألـهـ وهو يخبرـهـ ، ويكتب شيئاً بعد شيء .

فلياً أقي على جميع ما يحتاج إليه غفل الضاربون عن تلك الطريقة التي كانوا يضربونها وفتروا ، فعاد الصي إلى الحال الأولى وغشيه السكاك .  
غساله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به فقال : هيات ، إنما كانت صباية قد بقى من حياته ، ولا يمكن فيها ماجرى ، ولا سبيل لم ولا لأحد من البشر إلى الزيادة في مدة من قد انقطعت مده . إذ قد استوفى العطية والقسم الذي قسم الله له .

أما شأنه في الأدب : فلم يكن شأن المختصين ، ولكن تروى عنه حكايات لطيفة تبين اتجاهه في النقد ، ومداعباته للأدباء :

ففي كتاب « سرح العيون » لابن نباتة المصرى :  
حكي أنه كان حاضراً عند أحمد بن المعتصم ، وقد دخل أبو تمام ، فأنسده  
قصيدة السينية ، فلما بلغ إلى قوله :

إقدام عمرو في ساحة حاتم      في حلم أحنت في ذكاء إياس  
قال الكندي : ما صنعت شيئاً .

قال : كيف ؟

قال : مازدت على أن شبّت ابن أمير المؤمنين بصالحك العرب ،  
وأيضاً : إن شعراً دهرنا تجاوزوا بالمدح من كان قبله .

ألا ترى إلى قول العنكوك في أبي دلف ؟

رجل أبر على شجاعة عامر      باسا وغيره في حميا حاتم  
فأطرق أبو تمام ، ثم أنسد :

لا تذكروا ضربى له من دونه مثلا شرودا فى الندى والباس  
فأقه قد ضرب الأقل لنوره مثلا من المشكاة والنبراس  
ولم يكن هذا فى القصيدة ، فتعجب منه ، ثم طلب أن تكون الجائزة  
ولاية عمل ، فاستصغر عن ذلك .

فقال السكندي :

ولوه ، فإنه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحدر من قلبه . فكان كما قال  
وسع رجلا ينشد قول ربعة الرق :

لو قيل للعباس : يا ابن محمد      قل : لا ، وأنت مخلد ، ما قالها  
فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم . ولكن الوجه  
أن يستثنى ، ثم قال :  
هجرتُ في القول : لا ، إلا لعارضة تكون أولى بلا في اللفظ من نعم  
وسمع السكندي إنساناً ينشد ويقول :

وفي أربع مني حللت منك أربع      ما أنا أدرى أيهما هاج لي كربلي ؟  
خيالك في عيني ؟ أم الذكر في فمي ؟      أم النطق في سمعي ؟ أم الحب في قلبي ؟  
فقال : والله لقد قسمها تقسيماً فلسفياً .

ويعقب فضيلة الأستاذ الأكبر المنحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق  
على ذلك فيقول :

وهذه الشواهد تعرب عن منهج السكندي في النقد الأدبي ،  
وهو مذهب فلسفي : يقوم على العناية بسلامة المعنى من الوجهة المنطقية  
واستقامته في نظر العقل .

واحتل السكيني المكانة التي تليق به ، من ناحية عليه ، ومن ناحية  
نسبة وحسبه ، فقال التقدير في قصور الخلفاء ، واصطفاه المعتصم مؤدياً  
لابنه أحمد ، وكان بينه وبين أحمد بن المعتصم مودة وصداقة .  
وكانت دولة المعتصم — على حد تعبير ابن نباته — تتجمل به وبصفاته .  
هذه المكانة خلقت له حساداً وخصوماً .

ومع أن السكيني لم يكن يطمح إلى منصب رسمي في القصر ، أو في تولي  
ولاية في الدولة الإسلامية .

ومع أنه لم يكن ينافس طلاب المال أو الجاه في أمر من أمورهم .  
ومع أنه — وقد هيأ الله له من الثراء ما يكفيه — كان من صرفاً انصراً فـ  
يكاد يكون تماماً ، إلى كتبه وأبحاثه ونقاشه الخاصة .  
مع كل ذلك لم يتركه الآخرون هادئاً مطمئناً .

أخذوا يكيدون إليه بكل الوسائل ، بل ويكيدون لاصدقائه .

يقول الطبرى :

«إن محمد بن موسى المنجم : عمل بعد موت المنصور ، على إبعاد  
أحمد بن المعتصم عن الخلافة ، لأن أحمد كان صاحب السكيني الفيلسوف ،  
أما محمد ، وأحمد ، ابنها موسى بن شاكر ، فقد أخذوا يكيدان للسكيني ،  
في أيام المتوكل ، كما كانوا يكيدان ، لـ كل من ذكر بالتقدم في معرفة » .

حتى أغضبا المتوكلا عليه ، ثم :

« وجها إلى داره . فأخذوا كتبه بأسرها ، وأفرداها في خزانة  
سميت السكينية ، » .

ثم هيأ الله الأسباب ، لاسترداد الـكـنـدـي مكتبه ، واعتكـفـ الـكـنـدـي  
إعتكافاً تاماً ، إلى أن وافته منيته ، على الراجح ، أواخر سنة ٢٥٢ هـ  
رحمة الله رحمة واسعة .

— ٣ —

### نظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ

تحتـلـفـ مـعـرـفـةـ الإـنـسـانـ منـ نـاحـيـةـ آـلـاتـهاـ ، وـمـنـ نـاحـيـةـ قـيمـتـهاـ وـثـبـاتـهاـ ،  
وـمـنـ نـاحـيـةـ فـرـديـتـهاـ وـعـوـمـهـاـ وـشـبـوـهـاـ ، وـمـنـ نـاحـيـةـ مـصـدـرـهاـ .

#### ١ - الإـدـرـاكـ الحـسـىـ :

أـمـاـ فـيـهاـ يـتـعـلـقـ بـآـلـاتـ المـعـرـفـةـ ، فـإـنـهاـ ، أـوـلاـ :  
ـالـحـواسـ عـنـدـ مـباـشـرـةـ الـحـسـسـ مـحـسـوـسـةـ ، (١)ـ .

وـهـىـ تـحدـثـ فـورـ هـذـهـ الـمـبـاـشـرـةـ :  
ـبـلـ زـمـانـ وـلـاـ مـؤـنـةـ ، .

هـذـهـ الـمـعـرـفـةـ : غـيـرـ ثـابـتـةـ ، ذـلـكـ أـنـ الـحـسـسـ غـيـرـ ثـابـتـ ، لـأـنـهـ فـيـ صـيـرـوـةـ  
دـائـمـةـ ؛ إـنـهـ يـتـبـدـلـ فـيـ كـلـ لـحـظـةـ ، إـنـهـ باـسـتـمـارـ مـتـبـدـلـ ، باـحـدـ أـنـوـاعـ  
الـحـرـكـاتـ ، وـتـفـاضـلـ الـكـيـفـيـةـ فـيـهـ بـالـأـكـثـرـ وـالـأـقـلـ ، وـالـنـسـاوـيـ وـغـيـرـ النـسـاوـيـ  
وـتـغـيـرـ الـكـيـفـيـةـ فـيـهـ بـالـشـبـيـهـ وـغـيـرـ الشـبـيـهـ ، وـالـأـشـدـ وـالـأـضـعـفـ ؛ فـهـوـ الـدـهـرـ  
فـيـ زـوـالـ دـائـمـ ، وـتـبـدـلـ غـيـرـ مـنـفـصـلـ ، .

---

(١) سـنـحاـوـلـ — مـاـ أـمـكـنـ — إـسـتـعـالـ أـسـلـوبـ الـكـنـدـيـ كـلـمـاـ تـيـصـرـ ذـلـكـ  
مـعـتـمـدـينـ فـيـ النـقـلـ عـلـىـ رـسـائلـهـ الـتـيـ نـشـرـهـاـ الـأـسـتـاذـ الـدـكـتـورـ مـحـمـدـ عـبـدـ الـهـادـيـ أـبـوـ رـيـدـهـ .

هذه المعرفة التي يباشرها الحس . تنتقل منه إلى المتصوّرة ، وتدفعها المتصوّرة إلى الحافظة .

وهو يتمثّل ويتصوّر في نفس الإنسان ؛ فله صورة موجودة في النفس .

وهو دائماً ذو طبيعة مادية :

، فالحس أبداً : جرم ، وبالجملة ، .

هذا النوع من المعرفة : لا يتصوّر تصويراً دقيقاً ماهية الأشياء .  
«إنه قريب من الحاس جداً ، لمعرفته بالحس فور مباشرة الحس إليه ، ولذلكه أبعد ما يكون عن تصوير الطبيعة على حقيقتها .

٢ - الإدراك العقلي :

والأشياء إما كافية ، وإما جزئية : فالكلى : هو :

«الاجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص» .

والجزئي : هو : الأشخاص للأنواع ، .

والإدراك الحسي : هو جزئي باستمرار .

أما الإدراك العقلي ، أي : إدراك الاجناس والأنواع : فإنه غير واقع تحت الحواس ، ولا موجود وجوداً حسيأ ، وإنما إدراكه : يكون بوساطة «قدرة من قوى النفس التامة ، أعني : الإنسانية ، هي المسماة : العقل الإنساني» .

وهذا النط من المعرفة ، ليس متمثلاً للنفس ، وليس له صورة تختفظ بها الحافظة .

ذلك أن الذى يتمثل للنفس إنما هو المحس ، والإدراك الكلى إنما هو تجريد وطرح للأعراض الزائدة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشتراك العام . فحينما ندرك معنى الإنسانية فإن ذلك بتجريدها عن اللون مثلاً ، وعن الطول والقصر ، وعن السمنة والنحافة . وينتبق بعد هذا التجريد : الحيوانية والناطقة . وهما : القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان .

والإنسانية ، إذن ، وقد جُردَت من كل ما هو محس : لا صورة لها تمثل في الذهن .

وإذا قلت : « هو : لا هو ، غير صادقين في شيء بعينه » ، فإن هذا إدراك للنفس ليس بحسى ، وإنما هو اضطرارى « وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ؛ لأنه لا مثال له : لأن لون ولا صوت ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا ملمس له ؛ بل : إدراك لا مثالى . »

وإذن : « كل ما كان هيولانياً : فإنه مثالى ، يمثله الحس الكلى في النفس ... فاما الالاتي لا هيولي لها ولا تقارن الهيولي فليست تمثل في النفس بتة ... وإنما نسقها لما يوجب ذلك اضطراراً ... فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أعني التي لا هيولي لها ولا تقارن الهيولي ، فلن يجد لها مثلاً في النفس « بل يجدها بالأبحاث العقلية . »

وكثير من الناس من يطلب تمثيل المعقول - مع أنه واضح عقلياً - ليدركه عن هذا الطريق ، إن من يفعل ذلك يعمى عن المعقول « كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع

ولهذا الخلط بين المحس الذى يتمثل ويتصور في الذهن ، والمعقول الذى لا يتمثل ولا يتصور في الذهن ، تثير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذا استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس ، على قدر عاداتهم للحس : مثل الصبي .

### مناهج العلوم :

لأن لكل علم منهاجاً ينسجم معه ، هذا المنهج يناسب طبيعة العلم نفسه ؛ وطبيعة العلوم ، إذن ، هي التي تحدد مناهجها .

والخطأ كل الخطأ : أن نستعمل منهج علم في علم آخر له منهجه الخاص به ، إن من الخطأ أن نستعمل المنهج الطبيعي ، للرياضة ، أو المنهج الطبيعي ، لما فوق الطبيعة .

وبسبب هذا الخلط ، ضل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأنهم استعملوا منهاجاً واحداً لكل الأشياء : فنهم « من جرى على عادة طلب الإيقاع ، وبعضهم على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة شهادات الآخبار . وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة البرهان » .

« وإذا استعمل الإنسان منهاجاً واحداً فقد قصر عن تمييز المطلوبات » .

والسبب في نهجهم هذا السبيل : هو إما تقصيرهم « عن علم أساليب المطلوبات ، وإما للعشق للتكميل من سبل الحق » .

وسواء كانوا مقصرين ، أو مريدين تكميل سبل الحق ، فإنهم في كليتا الحالتين حائدون عن الطريق الصحيح .

لذلك ، ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم  
الرياضي إفشاء ، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا ... ولا في البلاغة  
برهانا ، ولا في أوائل البرهان برهانا - فإنا ، إن تحفظنا هذه الشرائط  
سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من  
مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا .

### ٣ - الإدراك الإشرافي :

تتأثر المعرفة عن طريق ، الحس بيد أن من يقتصر على الحس - فيما  
يرى الـكشمي - يبتعد عن المعرفة الحقيقية للهدايا .  
وتتأثر المعرفة عن طريق العقل . وهي - فيما يرى الـكشمي - : الطريق  
لمعرفة الأجناس والأنواع .  
وكثير من الفلاسفة من يقتصر في تحديد آلات المعرفة على هذين  
الطرريقين .

أما الـكشمي فإنه يرى - ككثير من الفلاسفة الإشرافيين - أن هناك  
طريقا آخر للمعرفة ، هو : الطريق الإشرافي .  
وهو - في ذرورته العليا - خاص بنصفهم الله للنبيوة والرسالة .  
وهؤلاء الذين اصطفاهم الله ، فلعلهم خصائص تبعده عن العلم الـكشمي ،  
إنه : « بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحيلة بشرية ، ولا زمان...إنه بلا طلب ،  
ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ، ولا بزمان .  
بل مع إرادته ، جل وتعالي .

بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسويديه ، وإلهامه ، ورسالته...  
فإن هذا العلم خاصة للرسل ، صلوات الله عليهم ، دون البشر ، وأحد

خواجهم العجيبة ، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غير من البشر . . .  
 تستيقن العقول أن ذلك من عند الله ، جل وتعالى ، إذ هو موجود ،  
 عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ؛ فإن ذلك فوق طبعها وجبنها . فتضخض  
 له بالطاعة والانقياد ، وتنعقد فطرُها فيه على التصديق بما أتى به الرسل ،  
 عليهم السلام ،

ويستمر السكنتى في توضيح الفروق بين العلم الـكـسـبـيـ وـالـعـلـمـ الإـلهـيـ ،  
 فيقول :

فإنه إن تدبَّر متدبَّر جواباتِ الرسل فيما سُئلوا عنه من الأمور  
 الخفية الحقيقة التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبتَه  
 علمها ، لطول الدءوب في البحث والتزوِّي ، ما نجده أثني بمثلها في الوجازة ،  
 وبالبيان ، وقرب السبيل ، والإحاطة بالمطلوب .

ثم يضرب السكنتى مثلاً تطبيقياً جزئياً لما يقول ، وذلك :

بجواب النبي . صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فيما سأله المشركون عنه ما علَّمَه  
 الله ، إذ هو بكل شىء علِيم لا أولية له ولا إنقضاضياً ، بل سر مداً أبداً ، إذ تقول  
 له ، وهي ظاعنة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه ،  
 صلوات الله عليه ، يا محمد : « مَنْ يُحْيِي الْعُظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ » : أنَّ كانَ  
 ذلك عند السائلين أمراً مستحيلاً ، فأوحى إِلَيْهِ الْوَاحِدُ الْحَقُّ : « قُلْ :  
 يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ». الَّذِي جَعَلَ لِكُلِّ  
 مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً إِذَا أَتَمْ مِنْهُ تَوْقُدُونَ . أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَاقَ  
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؟ بَلَّ ، وَهُوَ الْخَلَّاقُ

العلمُ . إنّما أمرهُ ، إذا أرادَ شيئاً : أن يقولَ لَهُ : كنْ ، فيكونُ ..  
ثم يأخذ السكنتى فى شرح الآيات السكرية ، توضيحاً لفكرة عن العلم  
الإلهي ، فيقول (١) .

فأى دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه ، إذا كانت  
العظام قد وجدت بالفعل بعد أن لم تكن ، فإنه من الممكن - إذا بطلت  
وصارت رمياً - أن توجد من جديد ، فإن جمع المترافق أسهل من صنعه  
من العدم ، وإن كان الأمر ، بالنسبة لله ، لا يوصف بكونه أشد وأضعف؟!  
ولإن القوة التي أبدعت ، يمكن أن تنشئ ما أذرت .  
أما كون العظام موجودةً بعد أن لم تكن فذلك ظاهر للحس فضلاً  
عن العقل .

ولإن السائل عن هذا المسألة : المكافر بقدرة الله ، جل وتعالى ، مقر :  
أنه هو نفسه : كان بعد أن لم يكن ؛ فَعَظَمْهُ ، إذن ، وجدَ بعد  
أن لم يكن ، بإعادته وإحياؤه : أمر ممكن ، ولا سبييل إلى القول بخلاف ذلك  
ثم يبين ، سبحانه ، أن كون الشيء من نقائه موجود ، فيقول :  
ـ الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنت منه توقدون ، ـ  
ـ فعل من : لا نار ، ناراً ، ومن : لا حار ، حاراً ، فإذا كان الشيء يحدث  
من نقائه ، فإنه من باب أولى يحدث من ذاته .

---

(١) ستحاول هنا الآخذ من كلام السكنتى كلما كان واضحًا للقارئ ، فإذا  
ما كان فيه خفاء ذكرنا معناه في دقة .

وقال ، سبحانه :

أو ليس الذي خلق السموات والأرض قادر بقدر على أن يخلق مثلهم ؟ ،

ثم قال لما وجب من ذلك :

« بلى وهو الخلاق العليم » ،

والامر في هذه القضية واضح بديهي .

ثم قال — لما في قلوب الكافرين من الإنكار من : خلق السموات ،  
 لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياساً على أفعال البشر ، إذ كان عندهم عمل  
 الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر ، فكان عندهم أعظم الحسات  
 أطولاً مازماً في العمل — : إنه ، جل ثناؤه ، لا يحتاج إلى مدة للخلق  
 والإبداع ؛ لأنَّه جعل : « هو » ، من « لا هو » ، فإنَّ من بلغت قدرته  
 أن يعمُل أجراماً من لا أجرام ، ويخرج الوجود من العدم ، فإنه لا يحتاج  
 أنْ يعمُل في زمان : « إنما أمره إذا أراد شيئاً : أن يقول له :  
 كُن ، فيكون » .

أى إنما يريد ، فيكون مع إرادته ما أراد ، جل ثناؤه ، وتعالت  
 أسماؤه عن ظنون الكافرين ! إذ ليس مخاطب ؛ فإنَّ هذا في لغة العرب  
 المخاطبين بهذا القول بين مستعمل ، فإنما خوطبوا بعادتهم في القول ؛  
 فإنَّ العرب تستعمل للشيء في الوصف ما ليس في الطبع كقول أمِّه القيس  
 ابن حجر السكري :

فقلت له لما تطلي بصليه وأردف أنجازاً وناه بكل كل  
 ألا أنها الليل الطويل ألا انجل أصبح وما الإصلاح منك بأمثل

والليل لا يقال له ولا يخاطب ، ولا صلب له ولا أبعاز ، ولا كسل ،  
ولانهوض ، وإنما معناه : أنه أحب أن يصبح .

ويختتم السكيني شرحه للآيات السكرية ، بهذه الكلمة القوية التي تؤكد  
فكرة فيقول :

« فَأَيْ بَشَرٍ يَقْدِمُ بِفَلْسِفَةِ الْبَشَرِ أَنْ يَجْمِعَ ، فِي قَوْلٍ بِقَدْرِ حُرُوفِ هَذِهِ  
الآيَاتِ ، مَا جَعَلَ اللَّهُ ، جَلَّ وَتَعَالَى ، إِلَيْ رَسُولِهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،  
فِيهَا ، مِنْ إِيَاضَاحٍ : أَنَّ الظَّالِمَ تَحْبِي بَعْدَ أَنْ تَصِيرَ رَمِيمًا ، وَأَنْ قَدْرَتَهُ تَخْلُقَ  
مِثْلَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَأَنَّ الشَّيْءَ يَكُونُ مِنْ نَقْيَضِهِ ؟ ! كَلَّتْ عَنِ مِثْلِ  
ذَلِكَ الْأَلْسُنَ الْمَنْطَقِيَّةَ الْمَتَجَهِيَّةَ ، وَقَصَرَتْ عَنِ مِثْلِهِ نَهَايَاتُ الْبَشَرِ ، وَحَجَبَتْ  
عَنِ الْعُقُولِ الْجَزِئِيَّةِ ،

هذا النقط من العلم ، كما وضحه السكيني ، ليس مصدره حسًّا ولا عقلاً ،  
إن مصدره الوحي ، إنه علم إلهيٌّ ، وإذا كان ذلك خاصاً بمن يصطفهم الله ،  
فإبان في أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشرافي الذي يتأنى عن  
صفاء النفس ، وإن كان دون مرتبة العلوم النبوية .

وقد ترك السكيني رسالة ، في « القول في النفس » ، وذكر أنه اختصرها  
« من كتاب أرسطو وإفلاطون وسائر الفلسفه » .

وهذه الرسالة ، وإن كان عنوانها يدل على أنها مجرد اختصار فإن روحها  
واتجاهها وما فيها ، أحياناً ، من كلمات الاستحسان والتقدير ، مثل :

« ولقد صدق إفلاطون في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح » .

كل ذلك يدل على أن الكندي متفق ، في الرأى ، مع ما ذكره في هذه الرسالة ، أو على الأقل مع ما ينسجم منها انسجاماً تماماً مع دينه . وفي هذه الرسالة متاثرات تنسب إلى أفلاطون وإلى فيثاغورس ، تبين فكرة الإدراك الإشراقي والسبيل إليه .  
وما لا شك فيه : أنها تعبر عن رأى الكندي .

وترکز هذه الآراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن . ولتكنها أحياناً ، بل في أغلب الأحيان تكون صدمة ، ومثلها كمثل المرأة ، إذا كانت صدمة ، لم يتبيّن صورة شيء فيها بتهة ، فإذا زال منها الصدأ ظهرت وتبيّنت فيها جميع الصور ؛ كذلك النفس العقلية ، إذا كانت صدمة دنسة ، كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور المعلومات :

والسبيل إلى صفاتها معروفة :

« إن النفس ، إذا كانت ، وهى مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات مطردة من الأدناه ، كثیر البحث والنظر ، في معرفة حقائق الأشياء ، انصقات صقالة ظاهرة ، واستنارة بقبس من نور الباري ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهير ؛ فحيثنى يظهر فيها صور الأشياء كلها ومعرفتها ، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرأة ، إذا كانت صقيقة . وإذا بلغت هذه النفس مبلغاً في الطهارة رأت في النوم عجائب من الأحلام وخاطبتها الألباب التي قد فارقت الأبدان ، وأفاضت عليها الباري من نوره ورحمته ، فلتنت حينئذ لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب ، والنسكاف والسماع ، والنظر والشم واللمس ؛ لأن هذه لذات حسية دنسة

تعقب الأذى ؛ وتلك لذة إلهية ، روحانية ، ملائكة تُعقب الشرف الأعظم . والشقي المغرور الجاهل : من رضي لنفسه بذات الحس ، وكانت هي أكثر أغراضه ومتاهي غايتها .

وهذه النفس لا تنام مطلقاً ، لأنها في وقت النوم ترك استعمال الحواس ، فتتعلم كل مافى العلم وكل ظاهر وخفق .

وكلما ازدادت صقاً ظهر لها وفيها ، معرفة الأشياء .

وإذا كنا نعتقد أن السكيني يرى ذلك كله منسجماً فيه مع إفلاطون وفيثاغورس ، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يتصل إلى المعرفة عن هذا الطريق ، ومثله في ذلك مثل ابن سينا الذي أقر هذا الطريق ولكن لم يأخذ فيه ، واستمر السكيني - فيما نرى - فيلسوفاً عقلياً طيلة حياته .

## — ٤ —

### الفلسفة

معناها . دراستها . صلتها بالدين

بعد هذا التحديد لوسائل المعرفة عند السكيني ، زيد أن نعرف رأيه في معنى الفلسفة ، وفي دراستها ، وفي صلتها بالدين .

#### ١ - معناها :

أما فيما يتعلق بمعنى الفلسفة ، فقد كان السكيني متواضعاً : إنه لم يرد أن يذكر تعريفاً شخصياً ، وإنما ذكر المعانى المتداولة التي أوردتها القدماء ،

ولا ينسب إلى الكندي كل معنى من هذه المعانى إلى قائلة .  
وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات ، جميتها ، دون الاقتصار  
على واحد منها : أن يشير إلى أن كلامها ، لو أخذ منفرداً ، كان قاصراً ،  
وأنه باجتماعها يتبيّن المعنى في دقة ، ومن أجل ذلك أضاف إلى كل معنى  
من المعانى الجانب الذى يشير إليه المعنى :  
ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاد ، وبعضها يشير إلى السلوك ، وبعضها  
يشير إلى العلة وهكذا .

ومهما يكن من شئ فإنها ، باجتماعها تُعنى بالمعرفة النظرية  
والسلوك العملي .

وهى ، على كل حال بحث عقلى وسلوك ارتياضى ؛ بيد أننا نتعجل فنقول:  
إن الكندي لم يسلك السبيل الارتياضى ، وإن كان يقره ، وإنما سلك السبيل  
العقلى ؛ ومثله فى ذلك - كما فعلنا - مثل ابن سينا . ولذكرا الآن المعانى  
التي ذكرها الكندي لمعنى : الفلسفة .

(١) إذا نظرنا إلى الاشتقاد ، فعندها : « حب الحكمة » .

(٢) وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنساني ، فإنها : « التشبه بأفعال  
الله تعالى بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة » .  
(٣) ويمكن أن ينظر إليها ، من جهة السلوك الإنساني أيضاً فيقال :  
« إنها العناية بالموت » .

ويقصدون : إماتة الشهوات - فهذا هو الموت الذى قصدوا إليه ،  
لأن إماتة الشهوات : السبيل إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجيال القدماء :  
اللذة شر .

(٥) وحدها - من جهة العلة - فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم .

(٦) وحدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه - فقالوا : « هي معرفة

الإنسان نفسه » .

وأرادوا بذلك : أن الإنسان : جسم ونفس وعرض .

إذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء ، ولذلك سمي الحكماء  
الإنسان : « العالم الأصغر » .

(٧) أما حدها التقليدي فهو أنها : علم الأشياء الأبدية الكلية ،  
إنسانيتها ومانيتها وعلمها ، بقدر طاقة الإنسان .

وسواء عرّفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك فإنها على كل حال :  
« أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، أما تعليل ذلك  
فيذكره الكندي بقوله :

« لأن غرض الفيلسوف في علمه : إصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق ، .  
وإذا كانت هذه التعريفات : تشير إلى جوانب - كما ذكرنا سابقاً -  
فإن هذه الجوانب : متفاوته ، في الشرف والمنزلة : وأشرف الفلسفة  
أعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - : الفلسفة الأولى أعني : علم الحق  
الأول ، الذي هو : علة كل حق ؛ ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام  
الأشرف : هو المرء الحبيط بهذا العلم الأشرف ؛ لأن علم العلة : أشرف  
من علم المعلوم ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماماً تاماً ، إذا نحن  
أحاطنا بعلم علته ، .

إذا كان الأمر كذلك : « فيتحقق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة

الأولى ، إذ جميع باق الفلسفة مُنطوى في علمها ، وإذ هي أول بالشرف ، وأول بالجنس ، وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية ، وأول بالزمان ، إذ هي علة الرمان ، .

٢ — دراستها :

ومع أن الفلسفة ، بهذه المنزلة : فإنه وجد في كل زمان من يثورون خندها باسم الدين ؛ بيد أن هؤلاء - فيما يرى الـ كمندي - يعتبرون غرباء عن الحق ، وإن كانوا يتوجون بتبيجان الحق من غير استحقاق .

إن في فطفهم ضيقاً عن أساليب الحق ؛ وفي نفوسهم حسد متمكن يحجب أبصارهم عن نور الحق .

وهم : إنما يفعلون ذلك ، ذبباً عن كراسיהם المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ؛ بل للتروّس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، .

ومهما يكن من أمرهم ، فإنه يلزمهم دراستهم ، وذلك أنهم : لا يخلون من أن يقولوا : إن افتئاهها يحب أو لا يحب .

فإن قالوا : إنه يحب وجب طلبها عليهم .

وإن قالوا : إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضرروا علة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان : قُسْنِيَةٌ علم الأشياء بحقائقها .

فواجب ، إذن ، طلب هذه القنية . . . والتمسك بها . . .

٣ — صلتها بالدين :

والفلسفة : علم الأشياء بحقائقها .

وفي علم الأشياء بحقائقها : علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ؛ وجملة عالم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ؛ واقتناه هذه جمِيعاً : هو الذي أنت به الرسل عن الله ، جل ثناوه ؛ فإن الرسل الصادقة ، صلوات الله عليهم : إنما أنت للإقرار بربوبيَّة الله وحده ، وبلزم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وآثارها .

وحينما أخذ السكيني يشرح قوله تعالى :

« والنجمُ والشجرُ » : يسجدان ، قال :

ولعمري ، إن قول الصادق : محمد ، صلوات الله عليه ، وما أدى عن الله ، جل وعز : لم يوجد جمِيعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتَّحد بصورة الجهل من جميع الناس .

فأما من آمن برسالة محمد ، صلى الله عليه وسلم وصدقه ، ثم جحد ما أتى به ، وأنكر ما تأول ذوو الدين والأباب : من أخذ عنه ، صلوات الله عليه : فظاهر الضعف في تمييزه ؛ إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك .

أو يكون من جهل اللغة التي أتى بها الرسول ، صلوات الله عليه ، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات ، اللوائى - وإن كانت كثيرة في اللغة العربية - فإنها عامة لـ كل لغة ...

الفلسفة ، إذن ، تستثبت بالمقاييس العقلية : ما إِنْتَ به الرسل ، وتنتهي بمقاييسها العقلية إلى المتأنِّج التي أُنْزَلت من السماء .

ومن أجل ذلك : « يتحقق أن يتعمرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماتها : كفرآ . »

والفلسفة - في النهاية - أشرف صناعة ، ودراستها : واجبه على من أفرها ومن أنكرها ، وهى : تسير في ركب الدين خادمة له .  
وإذا كان الأمر : كذلك ، فما هي التنتائج التي وصل إليها السكنتى . عن طريق الفلسفة ؟

— ٥ —

## العالم حادث

يهم السكنتى اهتماماً بالغاً بإثبات أن العالم بجميع عناصره التي هي : الجرم ، والزمان ، والحركة : متناه .

هذه الفكرة كأنها مركز الدائرة ، أو الأساس الأصيل الذي يبني عليه السكنتى رأيه في إثبات حدوث العالم ، وبالتالي ، إثبات المحدث . ولأهمية فكرة تناهى العالم عند السكنتى ، تحدث عنها في كثير من كتبه ورسائله ، ويقاد أسلوبه في الحديث عنها - رغم كثرة هذا الحديث - لا يكاد يختلف .

وهو في كل مرة يتتحدث فيها عن هذه الفكرة يبدأ بمقدمات بدائية يبني عليها برهانه .

من هذه المقدمات ما يلى :

(أ) كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء : متساوية .  
(ب) والمتساوية المتجلسة : أبعاد ما بين نهاياتها : واحدة ، بالفعل وبالقوة ! .

(ج) وذو النهاية ليس لأنهاية له .

(د) وكل الأجرام المتساوية ؛ إذا زيد على واحد منها جرم : كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .  
(ه) وكل جرمين متناهيان العظم : إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهيان العظم .

وبعد هذه المقدمات البديهية ، يأخذ الكلندي في الاستدلال ، فيفترض - خلافاً لما يعتقد - أن هناك جرماً لا نهاية له ، ثم يسوق الدليل على نقض هذه القضية بإبطال النتائج التي تترتب عليها :

ـ فإن كان جرم لا نهاية له : فإنه إذا فصل منه جرم متناهيان العظم ، فإنباقي : إما أن يكون متناهيان العظم ، ولما لا متناهيان العظم .

ـ فإن كان الباقي متناهيان العظم ، فإنه ، إذا زيد عليه المفصول منه المتناهيان العظم ، كان الجرم الكائن عنهما متناهيان العظم وهذا حق وهو خلاف المفروض .

ـ وإن كان الباقي : لا متناهيان العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

ـ فإن كان أعظم مما كان ، فقد صار مالا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وهذا باطل .

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم  
جرائم لم يزد شيئاً ؛ ومعنى ذلك أن الكل : يساوى الجزء وهذا باطل .  
فقد تبين ، إذن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له .

وهذا الدليل ، إذا كنّا قد أقناه في الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص  
به ، إنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : إنه لا متناه ، في عالمنا هذا :  
الزمان ، والحركة ، والمكان .

وإذا كان الزمان متناهياً ، فالجرم ، باضطرار ، له مبدأ .

على أنه لا جرم بلا زمان ، ولا زمان بلا حركة الواقع : أن الجرم ،  
والحركة ، والزمان - فيما يرى الكسندى - : متلازمة ؛ ذلك أن الجرم :  
جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعني طولاً وعرضًا وعمقًا ؛ فهو ، إذن : مركب ،  
والتركيب : حركة ، والحركة إذن : إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم  
كانت حركة ، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة :

والزمان : إنما هو مدة تعدد الحركة ، أو مقياسها الحركة ؛ فإن كانت  
حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .

الجرم ، إذن لا يسبق الحركة والزمان ملازمان للحركة .

والنهاية لكل هذا : أن الجرم ، والحركة ، والزمان : لا يسبق بعضها  
بعضًا في الإینية فهي معاً ، وهي متناهية ، وهي ، لذلك : حادثة .  
وللكسندى دليل خاص على تناهى الزمان ، وهذا الدليل إذا أردنا  
تبسيطه نصيغه كالتالي :

لو فرضنا أن الزمن غير متناه في الماضي ، فإن معنى ذلك : أننا

لو فرضنا ، جدلا ، أتنا نسير من الآن - رجوعا الفهوى - مع الزمن في  
ماضيه ، لما انتهينا إلى نهاية ؛ إذن ، من الآن إلى مالا نهاية في الماضي  
لا يمكن أن يتوى عليه أو يقطع أو ينتهي ، وإذن ، فإنه إذا صدق ذلك ،  
فإنه يصدق ضرورة :

أنه لا يمكن أن يقطع من لا نهاية له في الزمن الماضي ، حتى ينتاهي  
إلى الآونة الحاضرة .

وما دمنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة ، فمعنى ذلك : ضرورة أن  
الزمن : له مبدأ .

## - ٦ -

### الإله

وجوده ووحدانيته

١ - الوجود :

العالم ، إذن : حادث :

تلك : قضية : أثبتها السكنى بالاستدلال العقلى .

وبمجرد إثباتها ، يثبت ما يلزمها ، وهو : إثبات « المحدث » ؛ إذ  
« المحدث » : محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث : من المضاف ؛ فلذلك  
« محدث » اضطرأ رأعا عن ليس ، <sup>(١)</sup> .

---

(١) أي : عن العدم .

هذا الدليل ، في نتيجته : هو الدليل العادي ، الذي يستدل به المتكلمون ؛ وإن كان الكندي يختلف عنهم اختلافاً بينا ، فيما يتعلق بطريقة الإثبات . وما دام قد ثبت أن العالم حادث ، وأن الله هو المحدث ، فمعنى ذلك — ضرورة وبداية — أن الله أوجده عن العدم . والإيجاد عن العدم من الأمور التي لا تتأق إلا عن الله . يقول الكندي :

« إن الفعل الحق الأول : تأسيس الأیسات عن ليس <sup>(١)</sup> » .

وهذا الفعل : بَيْنَ أَنَّهُ خاصَّة لِللهِ ، تَعَالَى ، الَّذِي هُوَ غَايَةُ كُلِّ عَلَةٍ ؛ فَإِنْ تَأْسِيسَ الْأَیَسَاتِ عَنْ لَيْسٍ ، لَيْسَ لِغَيْرِهِ .

وهذا الفعل : هو المخصوص باسم الإبداع ، .

ويعرِّف الكندي الإبداع بأنه : « إِظْهَارُ الشَّيْءِ عَنْ لَيْسٍ » <sup>(٢)</sup> .

على أن الكندي لا يقتصر على هذا الدليل في إثبات وجود الله . وإنما يورد أيضاً الدليل الذي يتحدث عنه القرآن الكريم ، في غير ما سورة ، وهو إثبات وجود الله عن طريق هذا التدبير الحكيم الساري في الكون ، والنظام الشامل العناية التي تسود العالم بأكمله ، وترتبط أجزاءه .

وحقاً : إنه :

« ليس أثراً الصنعة من باب ، أو سرير ، أو كرسى ، بما يظهر فيها :

---

(١) أي إيجاد الموجودات عن العدم .

(٢) أي عن العدم .

من تقدير تأليف على الأمر الأتفن بأظهر من ذلك الكل لنوى العيون  
العقلية الصافية .

وإذا نظرنا إلى هذا العالم ، في جملته ، وجدناه منضداً ، مترابطاً  
مقدراً : « على الأمر الأتفن » . . .  
ووجدنا :

« بعضه علة لكون بعض ، وبعضاً مصلحاً لبعض » .

وكل ذلك :

« ظاهر ملئ كانت مرتبته : علم هيئة السكل . . . . .

فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتصصيره  
في علم هيئة السكل ، . . .

« وإن في الظاهرات للحواس . . . . لاوضح الدلالة على تدبير  
مدبر أول . . . .

فإن في نظم هذا العالم ، وترتيبه ، و فعل بعضه في بعض ، وانقياد بعضه  
لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الوجه الأصلح ، في كون  
كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل : لاعظم  
دلالة على أتفن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكم حكمة - ومع  
كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعاً من المضاف » .

وهذا الدليل (١) - في وضوحه وبدهته - : إنما يشعر به شعوراً غامراً

---

(١) هذا الدليل تحدث عنه القدماء أمثال سقراط ، وتحدث عنه فلاسفة  
العصور الوسطى وتحدث عنه فلاسفة العصور الحديثة : مثل كانت ونوردهنا  
مثلاً توضيحيًا عن سقراط .

ـ من كانت حواسه الآلية : موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه :  
ـ وجدان الحق . . .

== قال سocrates :

ـ أفي الناس من يعجبك براعته في الصنائع ؟  
ـ فقال . نعم ؛ وسمى من الشعراء والمصوريين من كان يعده أربع من غيره .  
ـ فقال سocrates : أيهما عندك أرفع شأنًا ؟ أمن يصنع التماثيل العارية  
ـ عن الحركة والعقل ؟ أم من يصور الأشباح الحية المتحركة ؟  
ـ فقال : من يصنع الصور الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل  
ـ المصادفة والاتفاق ، لامن عمل العقل .

ـ قال سocrates : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها ، وأشياء أخرى يبعثة  
ـ القصد والمنفعة ، فما قولك في تلك الأشياء ؟ ما هي التي عندك من فعل العقل ؟  
ـ وما هي التي عندك من فعل الاتفاق .

ـ قال : لا شك أن ما ظهر قصده ومنفعته : من فعل العقل .

ـ قال سocrates : أو لست ترى أن صانع الإنسان - في أول نشأته - جعل له  
ـ آلات الحس ، لما في تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ؟ فأعطاه : البصر والأذنين  
ـ ليبصر ويسمع ما يكون لعيشة صادقاً . وما فائدة الروابح ، لولم تكن لنا الحياشيم ؟  
ـ وكيف ندرك المطاعم ، ونفرق بين الحلو والمر والمز ، لولم يمكن لنا لسان  
ـ نذق به ؟ إن بصرنا معزز الآفات ، أو لست ترى كيف اعتنت القدرة الإلهية  
ـ بذلك ؟ فجعلت الأجهان كالأبواب لتنبع ما يصيب البصر ۱۱ وجعلت الأهداب  
ـ كلما خللت تقليها من أضرار الرياح ۱۱۱ وما قولك في آلة السمع ، وهي تقبل  
ـ جميع الأصوات ولا تبتلي . أبداً ۱۱۱ أما رأيت الحيوانات كيف رتبت أسنانها  
ـ المقدمة ، وأعدت لقطع الأشياء فتقليها إلى الأضراس فتقدقها دفأً ۱۱۱ . . . =

وَمَحْدُثُ الْعَالَمِ، سَبِّحَانَهُ : وَاحِدٌ، لَا شَرِيكَ لَهُ، وَلَا تَرْكِبُ فِي ذَاهِنِهِ؛ ذَلِكُ:  
 أَنَّهُ : لَوْ كَانَ آلهَةً مُتَعَدِّدَوْنَ، لَكَانُوا مُرْكَبَيْنَ مِنْ : صَفَّهٍ تَعْمَلُهُمْ جَمِيعاً،  
 وَهِيَ : أَنْهُمْ فَاعِلُونَ؛ وَمِنْ صَفَّاتِ تَمِيزِ بَعْضِهِمْ، فَهُمْ إِذْنَ :  
 «مُرْكَبُونَ نَمَاءُهُمْ»، وَمِنْ خَواصِّهِمْ •

والمركبون : لهم ، بالضرورة ، مركب ، لأن التركيب : يستلزم مركبًا ، وإن كان هذا المركب واحداً فهو الفاعل الأول ، سبحانه ، وإن كان كثيراً فهم مركبون ... وهو يخرج بلا نهاية .

وقد اتضحت بطلان ذلك .

فإذن: ليس كثيراً، بل واحد غير متكرر، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً، لا يشبه خلقه؛ لأن السكرينة في كل الخلق موجودة وليس فيه بته، ولأنه مبدعٌ، وهم مبدعون، ولأنه دائم وهو غير دائمين .

فإذا تأملت في ترتيب ذلك أيمكنك أن تشک : هل هي من فعل الانفاق  
أم من فعل العقل ؟

قال أرسطو ديموس : نعم إذا تفكّرنا في ذلك لانشك في أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته ، من خطوط ستيلانا (١) : أي أستار ظلّيات الجبل .

- ٧ -

## الأخلاق

ذكر السكنتى من تعریفات الفلسفة ، أنها : التشبه بأفعال الإله ،  
تعالى ، بقدر طاقة الإنسان . وعقب على ذلك بقوله : « أرادوا أن يكون  
الإنسان كامل الفضيلة » .

وذكر تعريفاً آخر للفلسفة ، هو أنها :  
« العناية بالموت » .

وشرح قصد القدماء في العناية بالموت ، من أنه :  
« إماتة الشهوات » .

وعمل ذلك بأن « إماتة الشهوات » هي السبيل إلى الفضيلة .  
ذلك : أن اللذة : شرّ ، إذ أن التشاغل باللذات الحسية : ترك  
لاستعمال العقل .

ولعل السؤال يتطرق بعد ذلك :  
كيف يكون الإنسان كامل الفضيلة ؟

وكيف يحيي شهواته ليصل إلى الفضيلة ؟  
والإجابة على هذا السؤال ، إنما هي : في معرفة الفضيلة نفسها ، وفي التزام  
ما تتطلّب من سلوك .

والفضائل الإنسانية - حسبما يرى السكنتى - هي :

«الخلق الإنساني المحمود».

وهذه الفضائل تنقسم إلى قسمين :

قسم هو : أساس يكون في النفس ؛ ولকنه ليس أساساً سلبياً ، وإنما هو : معرفة وعمل ، وهذا القسم : ينقسم إلى ثلاثة أقسام : وهي : الحكمة ، والنجدة ، والعفة :

أما الحكمة ، فهى : فضيلة القوة الناطقة ، أي القوة العقلية ؛ والحكمة : عبارة عن شيئاً : أحدهما نظري وهو :

ـ علم الأشياء الكلية بحقائقها ، والثانى عملي ، وهو : استعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهى : فضيلة : القوة الغلبية ، أو على حد التعبير الجارى : فضيلة القوة الفضبية .

والنجدة : عبارة عن توطين النفس على : الاستهانة بالموت فيأخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه .

أما العفة فهى : تناول الأشياء التي يجب تناولها من أجل تربية البدن وحفظه ، والإمساك عن غير ذلك .

وهذه الفضائل الثلاث التي في النفس : تعتبر سوراً للفضائل ، على وجه العموم ، وحداً فاصلاً بينها وبين الرذائل .

إنها : السور الذي يحد الفضائل ، فيمنع الإفراط والتفرط ، والفضائل في عمومها أذن : ووسط بين الإفراط والتفرط ، والرذائل : إنماهى : إفراط أو تفريط : إنما الخروج من الاعتدال ، سواء كان ذلك بالإيجاب أو بالسلب .

وإذا أردنا تمثيلاً لذلك ، فيما يتعاقب بفضيلة النجدة ، فإننا نجد الإسراف فيها ، وهو : التهور ، والهوج : رذيلة .

والتفريط فيها وهو الجبن : رذيلة ، وإذا نظرنا إلى فضيلة العفة فإننا نجد الإفراط فيها رذيلة . وذلك : كالحرص على المآكل والمشارب ، وهو : الشره ، والحرص على النكاح من حيث سَنَحْ ، وهو : الشبق المنتج للعهر . والحرص على القسنية ، وهو الرغبة الدسمية الداعية إلى الحسد والمنافسة .

أما التفريط في فضيلة العفة : فيتمثل في الكسل أنواعه .

وما تقدم نرى : أن فضيلة هذه القوى النفاسانية جيّعا ، إنما هي : في الاعتدال .

والقسم الثاني من الفضائل الإنسانية : ليس في النفس ، وإنما هو : نتيجة وثمرة لهذه الفضائل الثلاثة ؛ إنه نتيجة لاعتداها ، وهو يتمثل في العدل . والرذيلة المقابلة له ، إنما هي : الجور .

الفضائل الإنسانية ، إذن ، إنما هي : في أخلاق النفس وفي الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق .

وإذا نزّم الإنسان الفضائل تبع عن ذلك : أنه يعيش سعيدا . وما دام كل إنسان في هذه الحياة : يسعى إلى السعادة وما دامت السعادة هدفاً أخيراً لكل إنسان ، فما على من يرغب فيها إلا أن يتسلّح بهذه الفضائل .

بيد أن من يمكنه أن يلتزم هذه الفضائل ، إنما هو عدد محدود من الناس ، لهم الممتازون ، لأنهم هؤلاء الذين يسيطرُون على أنفسهم ، فيلزمونها حد الاعتدال ، وليس كل الناس قادر على ذلك .

وإلى هؤلاء المساكين الذين يعيشون في الحياة : عرضة للأحزان والآلام : يقدم الكمندي بعض النصائح . هذه النصائح : تمثل في جانب سلبي وجانب إيجابي .

فإذا استعرضنا هذه الأسباب التي بنشأ عنها الحزن عند عامة الناس : فإننا لا نكاد نجد لها تخرج عن فقدان ما يمتلكه الإنسان في النواحي المادية ، أو عن عدم الحصول على مالا يملك من النواحي المادية .

وإذا اعتمد الإنسان في سعادته على الامتلاك ، والاقتناء ، والثراء العريض ، فقد انحرف عن طريق الصواب ، ذلك أن السعادة إنما هي : في النفس لا في ما تمتلكه النفس .

المادييات بطبيعتها عرضة للتغير وللزوال . والإنسان العاقل يجب عليه ألا يربط سعادته بالتغيير الزائل .

ولعلى أنفس المتغير الزائل إنما هي : الجواهر واللآلئ ؛ ومع ذلك فإنها لا تعدوا أن تكون حصى الأرض وأصداف الماء . وإذا وضعها الإنسان في موضعها الحقيقي ، يرى أنها : أتفه من أن تثير حزنا إذا فقدت . ويجب على الإنسان : أن يفطم نفسه عملا لا يمتلك ، لأنه إذا أرخي لها العنان فسوف لا تنفذ لها مطالب .

وقد يها قال «سقراط» ، وقد سئل عن السر في أنه لا يحزن : إن لا أتقى ما أحزن على فقده ، وسئل مرة أخرى : لم لا تشعر بالشقاء مع أنك محروم من كثير من الملاذ ؟ فقال : إن لا أشعر بالحرمان بما لا أرغب فيه .

وضع المادة في موضعها الحقيقي ، إذن - حينما تكون في امتلاك الإنسان ، وعد الخرس على امتلاكه إذا لم تكن في حوزته حرضا يؤدى

إلى الشقاء والحزن . ذلك ما يجب على الإنسان العاقل أن يفعله ، خصوصاً  
وأن عالم المادة : إنما هو عالم فان .

على أن حياة الإنسان في هذا العالم : فترة عابرة ، ويجب على العاقل :  
ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها - لا مناص - وشيكاً .

إن عالمنا : فان ، ولكن هناك العالم الباقي ؛ ومن هنا نتطرق إلى القسم  
الإيجابي من نصائح الــكندي ؛ فإذا كنا نريد أن نسعد حقاً فيجب ،  
أن نمتلك جواهر العالم الباقي ولآلئه ، يجب أن نحرص على الممتلكات  
العقلية ، إنها لا تفني ولا تبيد ، ولا تغتصب .

وفي العلم سعادة . وفي التفكير والتأمل فرح ولذة ، إنما الحياة الخالدة .  
« فقل للباءِينَ مَنْ طبَعَهُ أَنْ يَبْكِي مِنَ الْأَشْيَاءِ الْمُحْزَنَةِ . يَنْبَغِي أَنْ يَبْكِي  
وَيَكْثُرُ البَكَاءُ عَلَى مَنْ يَهْمِلُ نَفْسَهُ . . . » .

في أيها الإنسان الجاهل : الا تعلم أن بقامك في هذا العالم ، إنما  
هو : كليحة .

ثم تصير إلى العالم الحقيق فتحقق فيه أبد الآبدin .

ولــكندي تشبيه لطيف للحكيــم العاقل بالنسبة للمــاديات :  
إنه بالنسبة إليها : كــملك الجــليل الذى بلــغ عن عــظمته : أــلا يتلقــى مــقــبــلاً  
ولا يــشــيــع ظــاعــناً .

ولــكندي حــكم كــثــيرة تحــث ، بوجه عام ، على النــزــام الفــكــرــتين  
الأســاســيتــين في نــصــائــه وــهــما : القــنــاعــة في المــادــيات ، والــطــموــح إلى اكتــساب  
الــلــمــعــقــولــات منها .

- « اعس الموى وأطلع ما شئت ». .
- « لا تتجو نما تذكره حتى تنتفع عن كثير مما تحب وتريد ». .
- « إن النظر في كتب الحكمة . اعتياد النفوس الناطقة ». .
- « من ملك نفسه ملك المملكة العظمى ، واستغنى عن المؤون ، ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم ، وحمده كل واحد ، وطاب عيشه ». .
- « ولو أفسد أحد أحسن أعضائه كان مذموماً ، وأشرف الأعضاء ». .
- الدماغ ، ومنه : الحس ، والحركة ، وسائر الأفعال الشريفة . ومستعملو السكر : يدخلون الفساد على أدمعتهم ، توالي السكر على بدن مرض دعاغة ، واشتبد ضعفه ، وبعد عن القوة الممددة للأفعال الإدارية والنفسانية ». .
- ونخت هذه الكلمة بتلخيص « دي بور »، لرسالة السكندي . « في الحيلة لدفع الأحزان » :
- « والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم : عالم الكون الفساد ، الذي قد يسلب منا في أية لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياته ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم للعقل ». .
- فإذا أردنا أن تقر أعيننا ببقاء مقتنياتنا ، وألا يسلب منا ما هو حبيب إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نقبل على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نفككُفَّ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال .
- أما إذا حملنا طلب الخيرات الحسية المادية هنّا ، معتقدين أننا قادرون على اسبقاها . . . فإنما نجري وراء الحال الذي ليس في الوجود .

- ٨ -

## الـكـنـدـى بـيـن الـأـصـالـة وـالـتـقـالـيد

### ١ - الـكـنـدـى وـأـرـسـطـو :

رأينا مما سبق أن الـكـنـدـى يقول بحدوث العالم : إنه يثبت حدوث الزمان والحركة والجزم ، أما أرسطو فإنه يقول بقدمها ، والمادة أزلية في رأى أرسطو ، حادثة في رأى الـكـنـدـى . أثبت الـكـنـدـى حدوث العالم ، وأثبت خلق الله له عن العدم . وكل ذلك خلاف أصيل في وجهة النظر بينه وبين زعيم المشرئين

على أن الخلاف الذي لا يقل عن ذلك أصلحة هو : تدبير الله للعالم ، وعناته به ، وتصرفه فيه ، وعلمه بجزئياته وكلياته . يثبت الـكـنـدـى ذلك وينفيه أرسطو : إن أرسطو ينفيه ، إلى درجة أنه يجزم بأن الله لا يعلم عن العالم شيئاً ، إنه لا يعلم وجوده فضلاً عن تدبيره !!

والـكـنـدـى يثبت الوحي والنبوة ، وما الوحي والنبوة إلا مظهران من مظاهر عنابة الله بالعالم .

وإذا كان أرسطو ينفي هذه العناية ، فإنه لا يتأتى له أن يثبت وحياناً ولا نبوة؛ ولذلك اقتصر - في مصادر المعرفة - على الحس والعقل . أما الـكـنـدـى فقد زاد المصدر الإلهي .

وانـكـنـدـى في كل ذلك : منسجم مع الإسلام سائر في تياره . أو هو - بتعبير آخر - انتهى بالأدلة العقلية الشخصية إلى ما أتى به الوحي

الإلهي على لسان محمد؛ صلى الله عليه وسلم.

أما فيما يتعلّق بالأخلاق: فإن النّظرية اليسيرة تُرى أن السكنتى: متأثّر بأرسطو؛ ذلك أنه يقول بنظرية «الفضيلة»: وسط بين طرفين. • ولكن هذه النظرية، في روحها، إسلامية:

«وكذلك جعلناكم أمة وسطاً»، «ولا تجعله بذلك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محشوراً»، «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا، ولم يقتربوا، وكان بين ذلك قواماً»<sup>(١)</sup>.  
ييد أنه من البّين: أن السكنتى متأثّر فيها على الخصوص بأرسطو، غير أن هدف السكنتى منها: يختلف عن هدف أرسطو:

---

(١) على أن عند العرب مثلاً مشهوراً، هو: «خير الأمور: أوساطها»، ومن طريف ما يروى، بمناسبة موضوعنا: أن سئل الحسن بن الفضل: «إنك تخرج أمثال العرب والمعجم من القرآن، فهل تجده في كتاب الله: خير الأمور: أوساطها؟

قال: نعم، في أربعة مواضع: قوله، تعالى:  
«لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك». وقوله، تعالى:  
«والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا وكان بين ذلك قواماً»،  
وقوله، تعالى:  
«ولا تجعل بذلك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط»، وقوله تعالى:  
«ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً».

ذلك أن هدف أرسطو منها أنها هو : السعادة في عالمنا هذا ،  
في عالمنا الفاني.

أما هدف الكندي فهو : السعادة في عالمنا هذا وفي العالم الآخرى :  
العالم الباقي ، عالم الخلود .

## ٢ - الكندي وأفلاطون :

يقول الأستاذ الدكتور محمد عبد الحادى أبو ريدة :

يشبه الكندى أفلاطون في القول بحدود العالم ، والزمان ،  
والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند  
الفيلسوفين ، هذا الى أن الكندى : يرفض وجود شيء أياً كان قبل  
وجود هذا العالم الحادث .

وهو ، في ذلك : يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون  
أيضاً ؛ لأن أفلاطون يقول بشبهة مادة سابقة على وجود هذا العالم ، لينة  
وغير معينة . لا هي روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة . وهو يسميهها :  
اللاموجود أو القابل ، أي الذي يقبل فعل **التمثيل** ، بحيث ينشأ عن هذا  
الفعل عالمنا المادى المحسوس المتغير الزائل .

ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة ، وبين أفلاطون  
أو أرسطو من جهة أخرى : مبaitته لها في مفهوم الفاعل الأول الحق ،  
أعنى : أقه ، وصفاته ، و فعله .

ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندى : أن أمر الخلق  
وكيفته : أوضح . عنده ، ما هو عند أفلاطون الذى لم يتخلص من خيال

الفنان . كما نجد ذلك في قصة طهاؤس ، مثلا .  
والسكندي ، بحكم نزعته العربية الواقعية ، وزعنته الإسلامية الواضحة ،  
لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال<sup>(١)</sup> .

٣ - السكندي والإسلام :

وما سبق من شرح لآراء السكندي ، يتبيّن أنه لم يأت برأى يعارض به  
أصلاً من أصول الإسلام . والسكندي بذلك : خارج عن دائرة الفلاسفة  
الذين كفّرُهم الإمام الغزالى ، لقو لهم : بقدم العالم ، وبعدم علم الله بالجزئيات ،  
وبالبعث الروحاني فقط .

أما موقف السكندي من الإدراك الحسي : فهو موقف ، ربما يستساغ  
من الناحية النظرية التجريدية ، ولكنه لا يستساغ من الناحية العملية .  
ولنقارئ في هذا الموضوع ، وفي موقف الإسلام منه ، سنتحدث عنه  
فيما بعد ، إن شاء الله تعالى ، وبإله التوفيق .

---

(١) رسائل السكندي ص ٨٠

# الفصل الخامس

الفارابي

٤٣٩ - ٤٢٥

شرائع يحب توافرها فيمن يتسامى إلى الفلسفة :

يجب : أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتي ، ثم أن يكون حفظاً ، وصبوراً على السكينة التي يناله في التعلم ، وأن يكون - بالطبع - محبًا للصدق وأهله ، والعدل وأهله ، غير جهلوه ولا لجوج فيها يهوه ، وأن يكون غير شرير على المأكول والمشروب ، تهون عليه - بالطبع - الشهوات والدرهم والدينار ، وما جانس ذلك ؛ وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجحود ، وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب .

ثم بعد ذلك يكون قد ربي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها .

وأن يكون - مع ذلك - متمسكاً بالفضائل التي هي - في المشهور - فضائل ، غير مخل بالأفعال الجميلة التي هي - في المشهور - : جميلة .

الفارابي

تقديره

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتعاداً للخلود . وكان مِلْكَاً  
في عالم العقل . ت . ج . دى بور

، فيلسوف المسلمين غير مدافع ، .

ولأن كانت الأجيال تهتف باسم الفارابي منذ ألف عام في الشرق،  
والغرب ، فإنه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ،  
وبما ترك من أثر في تاريخ التفكير البشري ، وفي تاريخ المثل العليا  
للحياة الفاضلة . مصطفى عبد الواثق

أول مفكّر مسلم ، كان فيلسوفاً بكل ما للكلمة من معنى

مسنیون

وَالذِّي اتَّفَقَ عَلَيْهِ جَمِيعُ الْمُؤْمِنَاتِ : أَنَّ فَلَسْفَهَ الْفَارَابِيَ : فَلَسْفَهَ إِسْلَامِيَّةً  
لَا غَبَرَ عَلَيْهَا . فَلَمْ يَرِدْ فِيهَا جَمِيعُ الْمُسْلِمِينَ الْمُعْنَيِّنَ بِالْبَحْثِ الْفَكْرِيِّ ، حِرْجًا  
وَمَوْضِعَ رِبْيَةَ ، وَلَا نَخَالَهَا تَغْضِبَ مُتَدَبِّرَيْنَ بِالْإِسْلَامِ أَوْ بِغَيْرِهِ مِنَ الْأَدِيَّنَ ،  
الْعَقَاد

- ٢ -

## حياته

هو أبو نصر محمد بن طرخان ، ويعرف بالفارابي ، نسبة إلى ولاية فاراب ، وهي إقليم كبير وراء نهر جيحون ، على تخوم بلاد الترك .

أكان فارسياً أم تركياً ؟

إن أكثر المترجمين لحياته يذكرون : أنه : تركي ، ولكن ابن أبي أصبيعة في كتاب «طبقات الأطباء»، يذكر : أن أباه كان فارسي الأصل ، تزوج من امرأة تركية ، وأصبح قائداً في الجيش التركي .

ويصمت التاريخ صمتاً تاماً عن فترة الطفولة ، وفترة الشباب ، لفيسوفانا فلا يحدثنا بشيء عندهما ، بل يغفل أيضاً ذكر ميلاده ، ولو لا أن ابن خلkan ذكر : أنه توفي سنة ٣٣٩ هـ ، وقد ناهز ثمانين سنة ، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده إلا ظننا ; وكلمة ابن خلkan ، إذن ، يوخذ منها : أنه ولد حوالي سنة ٢٥٩ هـ .

مكانته الاجتماعية :

أما مكانته الاجتماعية : فقد تضاربت فيها أقوال المؤرخين ، ولا سبيل إلى القول فيها بالقطع .

والنحى نميل إليه : هو أنه . نشأ في أسرة على جانب كبير من الرخاء : كان أبوه قائد جيش ، كما يذكر ابن أبي أصبيعة .

وكان - كما يذكر ليون الإفريقي - شريف النسب ، معداً لحياة البدخ ، ثم واتته الدنيا ، وواته الجاه ، فاشتغل بالقضاء في بلادته .

### دراسته للفلسفة :

ولعلنا لا نكون مخطئين ، إذا تخيلنا : أن طبيعة الفارابي : لم تكن طبيعة الذين يحرون وراء الجاه والحمد الديني والتوف المادي .

لقد كانت نفسه : تتطلع إلى معرفة الغيب ، واحتراق الحجب ، والكشف عن المسائر . بيد أن دراسته الفقهية ، وعمله في القضاء الذي كان ثمرة لهذه الدراسة : لم يؤهلانه إلى ما يطمح إليه ، فضلاً عن أن بيته ، وما يستلزم من عمله من : مخالطة ، واتصالات لا تترك له فراغاً ، كل ذلك : كان يحول بيته وبين ما يطمح إليه .

وها هي ذى السنين تمضي ، الواحدة تلو الأخرى ، ويزداد شوق الفارابي إلى معرفة الحقائق الخاصة بما وراء الطبيعة .

وفي فترة من فترات التحمس الشديد ، عدل بخطة عما هو فيه - وقد ناهر الأربعين تقريباً - قال ، راضياً مغبظاً ، إلى حياة التأمل والتفكير الفلسفي الصوفي ، فغادر بلادته قاصداً بغداد ، وهي ، إذ ذاك : مصدر الثقة والمعرفة . لم يدرس الفارابي ، إذن ، الفلسفة في مبدأ حياته ، والذى يدعونا إلى القول بهذا : أن الفارابي بدأ يحضر دروس المنطق في بغداد على أبي بشر ابن متى ، ثم تابع دراسة المنطق على يوحنا بن حيلان في حران ؛ وأكب ، منذ دخوله بغداد ، على دراسة الفلسفة ، على وجه العموم ، في شغف زائد ، وفي شوق بالغ ، ولا شك أن ذكاءه وشوقه : كافاً كفهيلين ببلوغه من تعليمها

إلى ما يطمح إليه ، في فترة قصيرة من الزمن ، خصوصاً وأنه : كان في مرحلة النضج العقلي الكامل .

كانت نفس الفارابي ، إذ ذاك : متطلعة إلى استكشاف الجھول ، وكان من وسائل إرضاعها في هذا الجانب : الرحلات والأسفار .

ذهب من بلدته إلى بغداد ، وذهب من بغداد إلى حراء ، ثم عاد إلى بغداد ثانية ، وسافر إلى دمشق ، وإلى مصر .

وملك سيف الدولة حلب ، سنة ٣٤٣ هـ وبسط حمايته على العلم والأدب ، فقصد إليه الفارابي ، وآوى منه إلى ركن شديد . ثم إنه عظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وكثرت تلاميذه ،<sup>(١)</sup> .

#### معرفته باللغات والموسيقى :

أما مبدأ اتصاله بسيف الدولة : فتُروى فيه حكاية لا شك أنها : من اختراع مُتخيل ، بيد أنه : لم يُبنَ التخييل فيها على غير أساس ، وهي ، إذا جردناها من المبالغات فيها ، تعطينا ثلاثة جوانب في حياة الفارابي ، هي في الواقع : حقيقة : الجانب الأول : معرفته باللغات ، ولا شك أن الفارابي : كان يعرف أكثر من لغة ، منها ، على كل حال : العربية ، والزركية ، والفارسية .

والجانب الثاني : معرفته بالموسيقى : لقد كان يعرف الموسيقى نظرياً وعملياً .

أما الجانب الثالث : فهو : عزة نفسه .

---

(١) د. فيلسوف العرب والمعلم ، الثاني ص ٦١ .

والحكاية ، كما رواها ابن خلkan هي :

يقول ابن خلkan :

دإن أبا نصر لما ورد على سيف الدولة ، وكان مجاسه بجمع الفضلاء  
في جميع المعارف ، فادخل عليه ، وهو بزى الآتراك ، وكان ذلك زيه  
دائماً ، فوقف ، فقال له سيف الدولة :

اقعد .

قال : حيث أنا ، أم حيث أنت ؟

قال : حيث أنت .

فتخطى رقاب الناس ، حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة ، وزاحمه فيه  
حتى أخره عنه .

وكان على رأى سيف الدولة ماليك ، وله معهم لسان خاص يسارهم  
به ، قل أن يعرفه أحد . فقال لهم بذلك اللسان :

إن هذا الشيخ قد أساء الأدب ، وإلى سائله عن أشياء ، إن لم يوف  
بها فاخرجوا به .

قال له أبو نصر بذلك اللسان :

أيها الأمير أصبه : فإن الأمور بعواقبها .

فعجب سيف الدولة منه ، وقال له :

أتحسن هذا اللسان ؟

قال : أحسن أكثر من سبعين لساناً .

فعظم عنده ، ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن .

فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت السكل ، وبقي يتكلم وحده .  
ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة و خلا به . فقال له :

هل لك في أن تأكل ؟  
قال : لا .

فهل تشرب ؟  
قال : لا .

فهل تسمع ؟  
قال : نعم .

فأمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة  
بأنواع الملاهي . فلم يحرك أحد منهم آلة إلا وعابه أبو نصر ، وقال له :  
أخطأت . فقال له سيف الدولة :

وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟

قال : نعم ، ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، وأخرج منها  
عيداناً وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس .  
ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان في المجلس !  
ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فقام كل من في المجلس  
حتى الباب ، فتركها نياحاً وخرج ! ، ١١١ .

ويعقب الشيخ مصطفى عبد الرزاق على هذه القصة فيقول :  
« ولئن كانت هذه الحكاية أدنى إلى الأساطير منها إلى التاريخ ، فهي  
تشبه أن تكون غلوأ مجاوزاً ، لا اختراعاً صرفاً . »

نط حياته :

والمترجمون لحياة الفارابي : يجمعون على أنه: كان يعيش معيشة الراهدين في العالم، وكان يميل إلى العزلة والتأمل.

ويصف الشيخ مصطفى عبد الرزاق نط حياته فيقول :

« وقد عاش الفارابي عيشة الزهاد حياته كلها : فلم يقتن مالا ، ولا اتخذ صاحبة ولا ولدا »

وكان يستطيع أن يستمتع برفه العيش ، خصوصاً في شيخوخته أيام استظلله بظل الملك الجواد : سيف الدولة ابن حمدان . لكنه : لم يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضة في اليوم ، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة العيش . وهو : الذي اقتصر عليها لقناعته ، ولو شاء زيادة لوجود مزيداً »

ويصفه ابن خلخال بأنه : كان يعيش عيشة قدامي الفلسفه .

ويقول ابن خلخال أيضاً :

« وكان مدة مقامه بدمشق : لا يكون ، غالباً ، إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، ويتناوله المشتغلون عليه » .

ويقول صاحب كتاب : « مفتاح السعادة » :

« وكان منفرداً بنفسه ، لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، ويؤلف كتابه هناك » . ويعقب الشيخ مصطفى عبد الرزاق على أقوال المؤرخين لحياة الفارابي فيقول :

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني .

(٩- التفكير الفلسفي )

و تلك حياة فيلسون زاهر وموسيقى شاعر ،  
وقد تحدث كثيرون عن نزعة الفارابي الوجودية، والصوفية ، سواء أكان  
ذلك في حياته الشخصية ، أم في مذهبة الفلسفى .  
ويحدثناكارا ده فو عن هذه النزعة الفارابية ، وعن الفارابي بينها وبين  
 موقف ابن سينا من التصوف ، فيقول :

التصوف لا يظهر في مذهب ابن سينا ، إلا في آخره كتاج يتوجه ،  
وهو جزء منفصل تمام الانفصال عن ما عداه من أجزاء مذهبة . وقد عالجه  
بمهارة فائقة ، على أنه فصل من فصول فلسفته التي كان عليه أن يبسطها من  
جهة موضوعية بحثه .

والامر على تقدير ذلك عند الفارابي :

فالتصوف : يتخلل جميع مذهبة ، وعبارات المتصوفة شائعة تقريبا في كل  
أقواله . وكأنما التصوف عنده : ليس نظرية من النظريات ، وإنما هو :  
حالة ذاتية ، <sup>(١)</sup>.

ثقافته وكتبه :

قال القاضي صاعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم :

إن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة  
السلام في أيام المقتدر ، فبذجع جميع أهل الإسلام فيها وأربى عليهم في التحقق  
بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج إليه

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة : أبو نصر الفارابي ،

سُنْهَا فِي كِتَابِ صَحِيحَةِ الْعِبَارَةِ ، لطِيفَةِ الإِشَارَةِ ، فِيهِ عَلَى مَا أَغْفَلَهُ السَّكِنْدِي  
وَعِيرِهِ مِنْ صَنَاعَةِ التَّحْلِيلِ ، وَأَحَادِيثِ التَّعْالَمِ ، وَأَوْضَحَ القَوْلَ فِيهَا عَنْ مَوَادِ  
الْمَنْطَقِ الْجَنْسِ ، وَأَفَادَ وَجْرَهُ الْإِنْتِفَاعُ بِهَا ، وَعَرَفَ طَرَقَ اسْتِعْمَالِهَا ، وَكَيْفَ  
تَصْرِفُ صُورَةَ الْقِيَاسِ فِي كُلِّ مَا دَقَّ مِنْهَا ، بِخَاتَمِ كِتَابِهِ فِي ذَلِكَ الْغَايَةِ  
الْكَافِيَةِ وَالنَّهَايَةِ الْفَاضِلَةِ .

ثُمَّ لَهُ بَعْدَ هَذَا كِتَابٌ شَرِيفٌ فِي إِحْصَاءِ الْعِلُومِ وَالتَّعْرِيفِ بِأَغْرَاضِهَا  
لَمْ يُسْبِقْ إِلَيْهِ وَلَا ذَهَبْ أَحَدٌ مِذْهَبَهُ فِيهِ لَا يَسْتَغْفِي طَلَابُ الْعِلُومِ كُلُّهُمْ كَمَا عَنِ  
الْإِهْتِدَاءِ بِهِ وَتَقْدِيمِ النَّظَرِ فِيهِ .

وَلَهُ كِتَابٌ فِي أَغْرَاضِ فَلَسْفَهِ أَفْلَاطُونَ وَأَرْسَطُو طَالِيُّسْ ، يَشْهَدُ لَهُ  
بِالْبِرَاعَةِ فِي صَنَاعَةِ الْفَلَسْفَهِ ، وَالتَّحْقِيقِ بِفَنَّوْنَ الْحَكْمَةِ ، وَهُوَ أَكْبَرُ عَوْنَانِ  
عَلَى تَعْلِمِ طَرِيقِ النَّظَرِ وَتَعْرِفِ وَجْهِ الْطَّلَبِ ، أَطْلَعَ فِيهِ عَلَى أَسْرَارِ الْعِلُومِ  
وَنَمَارِهَا عَلَيْهَا عَلِيًّا . وَبَيْنَ كَيْفِ التَّدْرِجِ مِنْ بَعْضِهَا إِلَى بَعْضِ شَيْئًا فَشَيْئًا .

ثُمَّ بَدَا بِفَلَسْفَهِ أَفْلَاطُونَ ، فَعُرِفَ بِغَرضِهِ مِنْهَا . وَسُمِّيَ تَآلِيفَهُ فِيهَا  
ثُمَّ اتَّبَعَ ذَلِكَ بِفَلَسْفَهِ أَرْسَطُو طَالِيُّسْ ، فَقَدِمَ لَهُ مُقْدَمَةً جَلِيلَةً عُرِفَ فِيهَا  
بِتَدْرِجَهِ إِلَى فَلَسْفَتِهِ .

ثُمَّ بَدَا بِوَصْفِ أَغْرَاضِهِ فِي تَآلِيفِهِ الْمَنْطَقِيَّةِ وَالْطَّبِيعِيَّةِ كِتَابًا كَتَبَاهُ ،  
حَتَّى اتَّهَى بِهِ الْقَوْلُ – فِي النَّسْخَةِ الْوَاصِلَةِ إِلَيْنَا – إِلَى أَوْلَى الْعِلُومِ الْإِلَهِيِّيِّ  
وَالْإِسْتِدَلَالِ بِالْعِلْمِ الْطَّبِيعِيِّ عَلَيْهِ . وَلَا أَعْلَمُ كِتَابًا أَجَدِي عَلَى طَالِبِ الْفَلَسْفَهِ  
مِنْهُ ، إِنَّهُ يَعْرِفُ بِالْمَعَانِي الْمُشَتَّكَةِ بِجُمِيعِ الْعِلُومِ ، وَالْمَعَانِي الْخَنَصَّةِ بِعِلْمٍ عَلَمَ مِنْهَا .

ولا سبيل إلى فهم معانى قاطيغورياس<sup>(١)</sup>. وكيف هى الأوائل الموضوعة  
جميع العلوم ، إلا منه ؟

ثم له ، بعد هذا ، في العلم الإلهى ، وفي العلم المدنى<sup>(٢)</sup> . كتابان لاظفیر لهم  
أحدهما : المعرفة بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة  
عرف فيما يحمل عظيمة من العلم الإلهى على مذهب أرسطو طاليس ، في  
مبادئه الستة الروحانية ، وكيف يؤخذ عنها الجوادر الروحانية ، وكيف  
يؤخذ عنها الجوادر الجسمانية ، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة  
وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحي والفلسفه  
ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة ، واحتياج المدينة إلى السيرة  
الملوكية والنوايس النبوية .

وكتب الفارابى كثيرة بلغ بها بعضهم إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً  
ورسالة وهى في كل فن تقريباً ! ثم إنها تنقسم طبيعياً إلى قسمين .

(١) قسم هو شرح أو تعليق أو بيان لآراء أفلاطون وأسطو .

(ب) قسم هو تأليف شخصى للفارابى . ومن أشهر كتبه ما يلى .

(١) رسالة فيها يجب معرفته قبل تعلم الفلسفه ، (٢) . رسالة في مسائل  
متفرقة ، (٣) . رسالة في إثبات المفارقات ، (٤) . رسالة في العقل ،  
(٥) . رسالة فيها ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفه ، (٦) . رسالة في

---

(١) أى كتاب المقولات .

(٢) أى علم الأخلاق بالنسبة للفرد والأسرة والمجتمع . أو سياسة الفرد  
لنفسه ولأسرته وسياسة الرئيس لل المجتمع .

جواب مسائل سئل عنها ، (٧) : عيون المسائل ، (٧) : إحصاء العلوم ، (٩) : ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ، (١٠) : تحقيق غرض أرسططاليس في كتاب ما بعد الطبيعة ، (١١) : مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة ، (١٢) : شرح رسالة زينون الكبير اليوناني ، (١٣) : التعليقات ، (١٤) . كتاب الجمجمة بين رأيي الحكمين : إفلاطون وأرسطو ، (١٥) : كتاب تحصيل السعادة ، (١٦) : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، (١٧) : كتاب السياسة المدنية ، (١٨) : كتاب الموسيقى الكبير ، (١٩) . التنبية على سبيل السعادة ، (٢٠) . فضيلة العلوم والصناعات ، (٢١) : الدعاوى القلبية .

ويقول كاراده فو :

«وكان غرض الفارابي ، شأن غيره من فلاسفة مدرسته : أن يحيط بجميع العلوم . ويظهر أنه : كان رياضياً بارعاً ، وطبعياً لا يأس به ، وكتب كذلك في العلوم الخفية .

كما كان ، إلى جانب هذا ، موسيقياً متوفقاً ، ندين له بأهم رسالاته عن نظرية الموسيقى ، الشرقية وكان يوقع على المزهري ويؤلف الألحان . وقد أنارت عبقريته لعجب سيف الدولة ، ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغاني قد يمه تنسب إليه<sup>(١)</sup> ..

وفيها بعد سنتحدث ، في شيء من التفصيل ، عن كتاب « الجمجمة بين رأيي الحكمين » ، أما الآن فلا زريد أن نترك هذا المكان قبل أن نذكر

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، الترجمة العربية ، مادة « أبو نصر الفارابي ».

حكاية طريقة عن كتاب للفارابي ، كان له أثر كبير على ابن سينا . وهذه الحكاية يقصها ابن سينا نفسه فيقول :

« قرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » (لأرسطو) فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قرائته أربعين مرة ، وصار لي حفظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه .

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين <sup>(١)</sup> ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة من هذا العلم ، فقال لي ؟ اشتري هذا من فإنه رخيص أيعكش بثلاثة دراهم وصاحبها يحتاج إلى منه ، فاشتريته . فإذا هو كتاب أبي نصر الفارابي ، في أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ورجعت إلى بيتي وأسرعت قراءته ، فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي حفظاً على ظهر قلب ، وفرحت بذلك ، وتصدق في ثان يوم بشيء كثير على الفقراء شكر الله تعالى . . . .

وفاته :

توفي سنة ٢٣٩ أصطبغه سيف الدولة في حملته على دمشق ، فتوفى هناك في السنة نفسها ، وقد بلغ من العمر ثمانين عاماً ، وصل عليه سيف الدولة في نفر من خاصته ، ودفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير .

أما صلاة ابن حمدان في بعض خواصه على أبي نصر التي عن المؤرخون

---

(١) سوق الكتاب .

بسجيلها ، فهى آية مودة و تكريم من سيف الدولة لرجل آناء الله حكمة  
تتعالى عن عقول العامة و قلوبهم ، <sup>(١)</sup> .

— ٣ —

## الجتماع المثالى

أو

## المدينة الفاضلة

الفلسفة والواقع :

ليس هناك — في المنطق السليم — فلسفة واقعية ، وإنما هناك أدب  
واقعي ، أو وصف واقعي .

فالأدب — في قسم من أقسامه — هو وصف ، يحاول تصوير الواقع  
في دقة كدقة آلة التصوير ؛ أما الفلسفة فإنها كلها مثالية .

ولعل من الأسباب التي جعلت الناس يخطئون في التعبير ، وفي الفكرة :  
فيتحدثون عن فلسفة واقعية ، هو : التفرقة القديمة بين نزعة أفلاطون  
ونزعة أرسطو ، وإطلاقهم على أفلاطون أنه مثالى ، وعلى أرسطو  
أنه واقعى .

وكان سبب هذه التفرقة : قول أفلاطون بعالم المثل ، وحفظه المهم  
إلى استشرافه والتطلع إليه ، وأن يكون سلوك الإنسان في نفسه ، وسلوك  
المجاعة في نظمها وقوانينها : متماشيا مع ثمار المعرفة بهذا العالم : عالم المثل .

---

(١) : فيلسوف العرب ، والمعلم الثاني :

بينما ينقض أرسطو هذه النظرية ، ويعمل — ما استطاع — على هدمها  
وتقويض دعائهما . . .

ولكن بما لا شك فيه أن أرسطو — مثله في ذلك مثل أفلاطون —  
كان يريد أن يرقى بالمجتمع ، وأن يسمو به إلى آفاق من السعادة والخلق  
والسلوك لا يستمتع بها في واقعه ؛ إنه كان يرسم في نظر ياته السياسية  
والأخلاقية مثلاً علياً وأهدافاً سامية لا تمت ، أولاً تقاد تمت ، بصلة  
إلى الواقع ؛ إنه مثالى في نظر ياته السياسية وفي مذهبة الأخلاق .

وكل فلسفة إنما هي : محاولة لتغيير الواقع في الآراء وفي السلوك ،  
في المعتقدات وفي الأخلاق ، إنها تصوير لفكرة الفيلسوف عن المثل  
الأعلى للفرد والإنسانية . وكل فلسفة ، إذا . هي مثالية بهذا الإعتبار .  
ـ وإذا كانت الفلسفة في جميع عصورها مثالية — أو يجب أن تكون  
ـ كذلك — فإن الأذهان تتحرف حينما تقرب بين كلمة « مثالى » ، وكلمة  
ـ « خيالي » ، أو « وهمى » :

ذلك أن المذهب الذي يرسمه الفيلسوف وإنما هو : مذهب يؤمن  
ـ الفيلسوف كل الإيمان بأن من الممكن تحقيقه . وإذا لم يأخذ الناس به  
ـ فليس ذلك لأن المذهب مستحيل التحقيق وإنما : لعوامل أخرى ليست هي  
ـ المذهب في نفسه .

ومثل الإنسانية بالنسبة لمذاهب الفلاسفة : مثلاً بالنسبة للأديان ،  
ـ ومثلاً بالنسبة لكل فكرة : تدعوا إلى الخير ، والأخوة ، والسلام .  
ـ ترى الإنسانية بعقلها أن الأديان السماوية ؛ في صفاتها الأصلى . تحقق

لها السعادة ، ولكن الإنسانية تجري وراء غرائزها فتقع في الشقاء ،  
وتتجزئ الآلام .

وترى الإنسانية بعقلها أن السلام والأخوة يتحققان لها أسمى ما تطمح  
إليه من أمن وتعاون ، ولكنها بغرازها الحيوانية تتغمس في التغلب  
والاغتصاب والأثرة ، فتجر على نفسها الكوارث واللممات . وما ظلمتهم  
الفلسفة ، وما ظلمتهم الأديان ، وما ظلمتهم أفراد الخير ... ولكن  
الناس أنفسهم يظلمون .

#### مدينة الفارابي :

نقول هذا بمناسبة البدأ في الحديث عن مدينة الفارابي الفاضلة ، أو عن  
فكرته عن المجتمع المثالى ، وهى فكرة تعتبر مركزاً الدائرة في فلسفته ،  
أو هي فكرة جمعت فلسفته .

ذلك أن الفارابي ، في هذه المدينة ، لا يرسم نظاماً سياسياً فحسب ، وإنما  
يبين «آراء أهل المدينة الفاضلة» .

إنه يبين معتقداتهم ، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ، ويرسم أدلةهم على هذه  
المعتقدات ، إنه يبين معتقدهم في الله وفي النبوة ، وفي البدأ والمصير ،  
في الهدف والغاية .

وي بيان نظام سلوكهم ، كأفراد ، ونظام سلوكهم ، كجماعة ، ونظام سلوكهم  
بالرئاس ... ويبيان الأساس الذى يبني عليه هذا السلوك .

ويبيان الضلال الذى تهار فيه المدن . أسبابه وعلمه ، ظواهره وظاهره ،  
نتائجها وثمراتها .

وفي خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكوني ، سمائه وأرضه .  
وعن الترابط الاجتماعي بين الرئيس والمرء وسين .  
ولا عجب بعد ذلك إذا قلنا ، إن مدينة الفارابي جمعت — على التقرير —  
فلسفته .

### اهتمام الفارابي بالمدينة الفاضلة :

وقد اهتم الفارابي اهتماماً بالغاً بموضوع المدينة الفاضلة فقد ألف فيها كتاباً سماه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وأهمية هذا الكتاب ترجع إلى ناحيتين:  
أمّا أولاً : فلأنه أحاط بالموضوع من جميع أطرافه ، أي من ناحية الاعتمادات ، ومن ناحية النظام ، ومن ناحية السلوك .  
وأمّا ثانياً . فلأنه من آخر ما ألف الفارابي إذا لم يكن آخر كتاب  
ألفه ، وهو إذاً يعتبر تصويراً لرأى الفارابي الأخير .

يقول ابن أبي أصيبيع : إن الفارابي :

«ابتدأ بتأليف كتاب : المدينة الفاضلة . والمدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة ببغداد .

وحمله إلى الشام ، في أواخر سنة ٢٣٠ .

وتممه بدمشق في سنة (٢٣٣) وحرره .

ثم نظر في النسخة بعد التحرير ، فأثبتت فيها الأبواب .

ثم سأله بعض الناس : أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معانيه ، فعمل  
الفصول بمصر سنة ٢٣٧ .

ومن المعروف أنّ الفارابي توفي سنة ٣٣٩ فكان آخر عهده بهذا الكتاب إذاً قبل وفاته بعامين .

على أنّ الفارابي قد ألف في الموضوع نفسه كتاب «السياسات المدنية»، ثم إنّه كتباً «تحصيل السعادة»، و«التنبيه على سبيل السعادة»، إنما هما بيان بعض جوانب المدينة الفاضلة .

على أنه من الأهمية بمكان أن نذكر أنّ كتاب الفارابي، الجمجم بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطوا، الذي يسخر منه الكثيرون<sup>(١)</sup> يعتبر

---

(١) يقول دي بور في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية : ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، وقد دعا الفارابي إلى رأى أيدو اليم : عجيبة شاداً ، تبرره نزعة فلسفه المشرق إلى توحيد المذاهب المختلفة .

ذلك . هو : أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغي ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها . وهما : أرسطو وأفلاطون ، فذهبا هما يجب الا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين .

وعلى هذا يبدو عظام الفلاسفة من القدماء : كأنهم أنبياء حقيقيون يلقبون بالأئمة كما يلقب علماء الدين . وتعاليمهم : نوع من الوحي يجب أن تبرأ من التناقض والخطأ .

وكتب الفارابي في هذا المعنى عدة رسائل : «كتاب الجمجم بين رأي الحكيمين» : أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، و«أغراض أفلاطون وأرسطو»، و«كتاب التوسط بين أرسطو طاليس وجالينوس» .

ويجب أن نلاحظ أن فيلسوفنا : كان يعتقد بصحة نسبة كتاب «أنثولوجيا» =

في نظرنا كتاباً حاسماً في بيان بعض آراء الفارابي نفسه .  
والواقع أن هذا الكتاب مبني على فكرة سليمة ، وهي أن الحقيقة  
لا تُخترع ولا تبتدع ، وإنما يُكتشف عنها ، وسبيل الكشف  
عن الحقيقة ليس مقصوراً على شخص معين بالذات .

وكل من أخلص في البحث عنها ، وأمضى عمره في الكشف  
عن جوانبها فإنه سينتهي إلى ما إنتهى إليه من يماثله في الإخلاص وفي الدأب  
على البحث : وليس في الكشف عن الحقيقة إذن شيء شخصي أو جانب  
ذاتي . ومن الطبيعي ، والأمر كذلك ، أن يتافق أفلاطون وأرسطو —  
وقد أخلاصا وأدآبا على البحث — في المتأخر التي وصلوا إليها .

الفكرة إذن في أساسها سليمة ، وقد حاولها الأفلاطونية الحديثة  
من قبل الفارابي ثم جاء الفارابي وحاولها من جديد ولكن لم يصافحه  
التوافق في الجميع بين رأيهما ؛ لأنه اعتمد في تصوير آراء أرسطو على كتاب  
« الربوية » ، الذي اعتقد — خلافاً للواقع — أنه لأرسطو .

بيد أن الطرافة في كتاب الجميع بين رأي الحكيمين أنه يصور رأى  
الفارابي الشخصي في المسائل التي عرض لها . فقد إنتهى به البحث إلى آراء  
في الفلسفة وآمن بها واعتقد أنها الحق فجعلها الأساس وفسّر كلام أفلاطون

---

إلى أرسطو طاليس ، وهو كتاب منحول في الأفلاطونية الجديدة ، كتب  
على نهج ناسوئات أفلوطين .

وقد أدى هذا الخطأ إلى أن يكون أبو نصر فكرة خاطئة ، إلى حد بعيد ،  
عن مذهب المشائين .

وكلام أرسطو على صوتها ، مع أنها رأيه الشخصي .  
وسنعتمد في تصوير آراء الفارابي على هذه الكتب جميعها ، وعلى  
كتابين آخرين لها أهميتها أحدهما «فصول الحكم» ، وهو كتاب ركز فيه  
الفارابي جملة من آرائه في أسلوب موجز عليه طابع الأسلوب الصوفي .  
ونانحهما كتاب «عيون المسائل» ، وهو كتاب جمّع فيه الفارابي كثيراً  
من آرائه الفلسفية .

### من عوامل الاجتماع الإنساني :

الناس يجتمعون لأن : « كل واحد من الناس مفطور على أنه يحتاج  
— في قوامه ، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته — إلى أشباء كثيرة لا يمكنه أن  
أن يقوم بها كالماء هو وحده ، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء  
ما يحتاج إليه . وكل واحد ، من كل واحد ، بهذه الحال ! »  
فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان بحال السكال ، الذي لأجله جعلت  
له الفطرة الطبيعية ، إلا بمجتمعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل  
واحد لـ كل واحد ببعض ما يحتاج إليه من قوامه فيجتمع ما يقوم به جملة  
الجماعة لـ كل واحد ، جميع ما يحتاج إليه ، قوامه ، وفي أن يبلغ السكال .  
ولهذا كثُرت أنسنة الإنسان ، فحصلوا في المعمورة من الأرض ،  
خدثت منها المجتمعات الإنسانية<sup>(١)</sup> .

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة لـ الفارابي .

يقول نصير الدين الطوسي شارحاً فسحة بن سينا في هذا الموضوع :

« الإنسان لا يستقبل وحده بأمور معاشه » ،

فهنها : **الكاملة** ; و**منها غير الكاملة** :  
**والكاملة** : **ثلاث** : **عظيمى** ، **ووسطى** ، **وصغرى**  
**فالعظيمى** **مجتمعات** **المجتمعات كلها** **في المعمورة** .  
**والوسطى** **مجتمع** **أمة** **في جزء** **من المعمورة** .  
**والصغرى** **مجتمع** **أهل مدينة** **في جزء** **من مسكن** **أمة** .

ويلاحظ الدكتور على عبد الواحد ، أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابي . وجعله أكمل المجتمعات **الكاملة** جميعاً لم يذكره أحد من قبله ، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان . . . فهم لاهم لم يفكروا إلا فيما كان يقع تحت مشاهدتهم ، وهو الدواليات الصغيرة التي تتالف كل دولة منها من مدينة وتوابعها ، أو من بعض مدن وتوابعها . ولعل ذلك يرجع إلى تأثر الفارابي بتعاليم دينه ، إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة

= لأنّه يحتاج إلى : **غذاء** ، **ولباس** ، **ومسكن** ، **وسلاح نفسه** . ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم ، وكلها صناعية ، ولا يمكن أن يرتبها صانع واحد ، إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً ليها ، أو يتعرّض إن أمكن . لكنّها تتيسّر **مجتمعات** **يتعاونون** ، ويشاركون في تحصيلها ، يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فتتم :  
**بمعارضة** : وهي أن يعمل الآخر .

ومعاوضة : وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بازاء ما يأخذ منه من عمله ، فإذا زان الإنسان بالطبع محتاج في تعشه ، إلى اجتماع مؤدّى إلى إصلاح حالة .  
وهو المراد من قوله : [ **الإنسان مدفى بالطبع** ] .  
والمدن في إصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .

الخليفة الذي هو ظل الله في أرضه<sup>(١)</sup> .

وإذا كان الفارابي يتحدث عن مجتمع المدينة الفاضلة فليس مع ذلك أن كلامه خاص بالمدينة ، ذلك أن كلامه يصدق على المجتمع الأكبر الذي هو العالم كله .

وعلى المجتمع المتوسط الذي هو القطر .

وعلى المجتمع الأصغر الذي هو المدينة وما يحيط بها من قرى تابعة لها . وبما أن أعمال الإنسان اختيارية . وكان شأن الخير في الحقيقة ينال بالاختيار والإرادة وكذلك الشر ، كانت الغاية من الاجتماع إما الاتجاه إلى الشر وإما الاتجاه إلى الخير .

ومدينة الفاضلة إنما هي المدينة ، التي يقصد بالمجتمع فيها التعاون على الأشياء التي تناول بها السعادة في الحقيقة ، والمجتمع الذي يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل .

والأمة التي تتعاون مدنها كلها على مائنال به السعادة هي الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة ، والسعادة الحقيقة إذن إنما هي هدف الاجتماع الفاضل .

وهذه السعادة إنما تكون ثمرة لمعتقدات .. ولنظم معينة محددة .

وسلبتي بالحديث عن المعتقدات .

---

(١) من كتاب : فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة ، للدكتور عبد الواحد .

وجود الله :

وأول المعتقدات ، وأهمها ، هو طبعاً الاعتقاد في وجود الله .  
والاعتقاد في وجود الله يبنيه الفارابي على دليلين : أما أحدهما ،  
وهو المشهور عنه . والمعروف به ، فهو دليل «الوجوب والإمكان» ،  
وهو الدليل الذي أخذته عنه ابن سينا ، و Ashton به الفلسفه من بعد  
الفارابي . وأساس هذا الدليل أن الموجودات على ضربين :  
أحدهما : إذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ويسمى عُسْكَن الوجود .  
والثاني : إذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود .  
و عُسْكَن الوجود هو استوى في أمره الوجود والعدم فلا غنى إذن  
لوجوده عن علة وهذه العلة إما أن تكون ممكنته فلا بد لها من علة  
ولا يجوز فيما يتعلق بالأشياء الممكنة ، أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولة ،  
ولا يجوز كونها على سبيل الدور . بل لا بد من انتهاءها إلى شيء واجبه  
هو الموجود<sup>(١)</sup> ، وذلك هو الله تعالى<sup>(٢)</sup> .

---

(١) عيون المسائل .

(٢) هذا الدليل هو أحد الأدلة التي استعملها بن سينا في إثبات وجود الله :  
وهو يقول عنه في الإشارات : تبنيه ، كل موجود إذا ثفت إليه من حيث ذاته ،  
من غير التفات إلى غيره :

فإما ، أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لا يكون .  
إيان وجوب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القديم .

وأما الدليل الثاني فهو دليل الإتقان في صنع هذا العالم والعنایة به « وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق الموضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال الطبيعية »

صفات الله :

والفارق في ما يتعلق بصفات الله يذهب إلى التنزية المطلقة ، ويصل في أمر التنزية إلى أقصى غايتها المعنى العام الشامل السكري ، في أوسع معانيه وأبعد أهدافه :

— وإن لم يحب ، لم يجز أن يقال : إنها تمنع ذاته ، بعد ما فرض موجوداً ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته ، صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود علته ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له في ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمکان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يحب ولا يتمتع .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

او يمكن الوجود بذاته .

إشارة : — ما حقه في نفسه الإمکان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ؟ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى ، من عدمه ، من حيث هو مسكن .

فإن صار أحدهما أولى ، فالحضور شيء أو غيابه .

فوجود كل مسكن ، هو من غيره .

ويقىء ابن سينا بأن هذا الغير إنما يكون واجباً لأن التسلسل باطل .

لقول الله تعالى « ليس كمثله شيء » ، ولقوله عز وجل « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » .

وربما أخذ عليه بعض الناس الأغرار في التنزية ، ولكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على الفارابي ذلك ، أو كيف يمكن أن يوصف الفارابي بالأغرار في أمر أى به الإسلام ، وما دام الفارابي يثبت الله حقيقة موجودة : فإن كل ما يقوله بعد ذلك في التنزية لا يمكن أن يؤخذ عليه . وأول شيء ينفيه الإسلام نفياً باتاً حاسماً عن الله هو المادة ، فالله ليس بمادى أعني أن المادة لا دخل لها في ذاته عز وجل ، وذلك أيضاً من أوائل ما ينفيه الفارابي نفياً باتاً حاسماً عن الله سبحانه وتعالى :

« ولأنه ليس بمادة ، ولا مادة له بوجه من الوجوه ؛ فإنه بجوهره :

عقل بالفعل :

لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل : هو المادة التي فيها يوجد الشيء .

فتى كان الشيء في وجوده : غير محتاج إلى مادة ؟ كان ذلك الشيء بجوهره : عقلاً بالفعل ،

وذلك : حال الأول ، فهو ، إذن : عقل بالفعل . وهو ، أيضاً : معقول بجوهره .

فإن المانع ، أيضاً ، للشيء من أن يكون بالفعل معقولاً : هو : المادة . وهو معقول ، من جهة ما هو عقل .

لأن الذي هويته ، عقل : ليس يحتاج ، في أن يكون معقولاً ، إلى ذات أخرى خارجة عنه تعقله ، بل هو بنفسه : يعقل ذاته ، فيصير ،

يُعَقِّلُ مِنْ ذَاتِهِ ، عَاقِلًا وَمَعْقُولًا بِالْفَعْلِ .  
وَبِأَنْ ذَاتَهُ تَعْقِلُهُ : يَصِيرُ مَعْقُولًا بِالْفَعْلِ .

وَكَذَلِكَ لَا يَحْتَاجُ ، فِي أَنْ يَكُونُ عَاقِلًا بِالْفَعْلِ ، وَعَاقِلًا بِالْفَعْلِ ،  
إِلَى ذَاتٍ يَعْقِلُهَا وَيَسْتَفِيدُهَا مِنْ خَارِجٍ ؛ بَلْ يَكُونُ عَاقِلًا ، وَعَاقِلًا : بَأنْ  
يَعْقِلُ ذَاتَهُ ؛ فَإِنَّ الذَّاتَ الَّتِي تَعْقِلُ : هِيَ الَّتِي تُعْقِلُ .

فَهُوَ عَاقِلٌ ، مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ مَعْقُولٌ ؛ فَإِنَّهُ : عَاقِلٌ ، وَإِنَّهُ مَعْقُولٌ ،  
وَإِنَّهُ عَاقِلٌ : هِيَ كَلْمَةً : ذَاتٌ وَاحِدَةٌ وَجُوهرٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مُنْقَسِّمٍ .

فَإِنَّ إِلَّا سَانِدًا مِثْلًا : مَعْقُولٌ ، وَلَيْسَ مَعْقُولٌ مِنْهُ : مَعْقُولًا بِالْفَعْلِ ؛  
بَلْ كَانَ مَعْقُولًا بِالْقُوَّةِ ، ثُمَّ صَارَ مَعْقُولًا بِالْفَعْلِ بَعْدَ أَنْ عَقَّلَهُ الْعَقْلُ .

فَلَيْسَ ، إِذْنَ ، الْمَعْقُولُ مِنَ إِلَّا سَانِدًا : هُوَ الَّذِي يَعْقِلُ ، وَلَا الْعَقْلُ مِنْهُ  
أَبْدًا هُوَ الْمَعْقُولُ ، وَلَا عَقْلَنَا نَحْنُ — مِنْ جِهَةِ مَا هُوَ عَاقِلٌ : هُوَ مَعْقُولٌ .  
وَنَحْنُ : عَاقِلُونَ ، لَا بَأْنَ جُوهرُنَا : عَاقِلٌ ؛ فَإِنَّ مَا نَعْقِلُ : لَيْسَ هُوَ الَّذِي  
بِهِ تَحْوِهُنَا .

فَالْأَوَّلُ : لَيْسَ كَذَلِكَ ، بَلْ الْعَقْلُ وَالْعَاقِلُ وَالْمَعْقُولُ فِيهِ : مَعْنَى وَاحِدٌ ،  
وَذَاتٌ وَاحِدٌ ، وَجُوهرٌ وَاحِدٌ غَيْرُ مُنْقَسِّمٍ .

وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي أَنَّهُ : عَالَمٌ :

فَإِنَّهُ لَيْسَ بِحَتْاجٍ ، فِي أَنْ يَعْلَمُ ، إِلَى ذَاتٍ أُخْرَى يَسْتَفِيدُ بِعِلْمِهَا الْفَضْلِيَّةِ  
خَارِجَةٌ عَنْ ذَاتِهِ ، وَلَا فِي أَنْ يَكُونُ مَعْلُومًا إِلَى ذَاتٍ أُخْرَى تَعْلِمُهُ ، بَلْ هُوَ  
مَكْتَفٌ بِجُوهرِهِ ، فِي أَنْ يَعْلَمُ وَمِنْ عِلْمِهِ ، وَلَيْسَ عِلْمُهُ بِذَاتِهِ : شَيْئًا سُوَى  
جُوهرِهِ، فَإِنَّهُ يَعْلَمُ ، وَإِنَّهُ مَعْلُومٌ ، وَإِنَّهُ عَلَيْنَا فَهُوَ ذَاتٌ وَاحِدَةٌ وَجُوهرٌ وَاحِدٌ .  
وَكَذَلِكَ فِي أَنَّهُ : حَكِيمٌ ؛ فَإِنَّ الْحَكْمَةَ : هِيَ أَنَّ الْعَقْلَ : فَضْلُ الْأَشْيَايَاتِ

بأفضل علم ، ربما يعقل من ذاته ، ويعلمه . يعلم أفضل الأشياء .  
وأفضل العلم : هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول ، وذلك  
هو علمه بذاته .

ويُعنى الفارابي في التنزيه إلى أبعد حدوده فلا يفرق بين ذات وصفة  
ويصل بذلك إلى الأحداثية المطلقة أو التنزيه المطلق .

#### أسماء الله :

أما في ما يتعلق بالأسماء التي ينبغي أن يسمى بها الله سبحانه وتعالى فإنها :  
ـ هي التي تدل في الموجودات التي لدينا ثم في أفضليها عندنا على السكال وعلى  
فضيلة الوجود من غير أن يدل شيء من تلك الأسماء فيه هو على السكال  
والفضيلة التي جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء في الموجودات التي  
لدينا وفي أفضليها ، بل على السكال الذي يخصه هو في جوهره وأيضاً فإن  
أنواع الكمالات التي جرت العادة أن يدل عليها بذلك الأسماء الكثيرة  
كثيرة وليس ينبغي أن تظن بأن أنواع كمالاته التي يدل عليها بأسمائه الكثيرة  
أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي أن يدل بذلك  
الأسماء الكثيرة على جوهر واحد وجود واحد غير منقسم أصلاً .

#### إدراكنا لله :

وينتهي الفارابي إلى أن الأول أى الله هو في الغاية من كمال الوجود ،  
فكان ينبغي لذلك أن يكون المعقول منه في نفوتنا على نهاية السكال أيضاً  
ولذلك نجد الأمر غير ذلك – على حد تعبير الفارابي – فما هو السر  
في عسر تصورنا له ؟

يجيب الفارابي عن ذلك بقوله :

ينبغي أن نعلم أنه من جمته غير معتاصل الإدراك إذ كان في نهاية السكال ولكن لضعف قوى عقولنا نحن ولملابسها ، المادة والعدم ، يعتاصل إدراكه ، وبعسر علينا تصوره، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده فإن إفراط كالم بهرنا ، فلا نقوى على تصوره على التمام . كما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملاها وأظهرها ، به يصير سائر المبصرات مبصرة ، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة . ويجب فيها أن يكون كل مكان أتم وأكبر ، لأن إدراك البصرة له أتم . ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر ، كان إبصارنا له أضعف ، ليس لأجل خفائه ونقشه ، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ، ولكن كالم ، بما هو نور ، يهر الأبصار فتحار الأبصار عنه . كذلك قياس السبب الأول ، والعقل الأول ، وأحق الأول وعقولنا نحن . ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه في نفسه ، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوه ، لكن لضعف عقولنا نحن عَسْرَ تصوره .

إذ كلما قربت جواهرها منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن ، وأصدق . وذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة ، كان تصورنا لها أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلا بالفعل وإذا فرقنا المادة على التمام يصير المعقول منه في أذهاننا أكمل ما يكون .

صفة العلم :

ويهمنا ، على الخصوص ، أن نتحدث عن رأى الفارابي في صفة العلم :

فإن هذه الصفة قد أثارت خصومه عنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة ، ومن مظاهرها هذا النزاع على تحديد ما الذي حدث بين الغزالى وابن رشيد . لقد جعلها الغزالى من المسائل التي كفر بها الفلاسفة إذ يقولون — حسبما يرى — بعلم الله بالكليات فحسب ، وينكرون علمه بالجزئيات . أما ابن رشد فإنه يختطىء الإمام الغزالى في شرحه لآراء الفلاسفة ، ويرى : الفلسفه يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات على السواء . ونريد هنا أن نبين رأى الفارابي في هذا الموضوع ، مقتبسين في ذلك نصوصاً له ، وسيتبين من ذلك أن كلام ابن رشد أدق في التعبير عن رأى الفلسفه ، أو على الأقل ، عن رأى الفارابي من كلام الإمام الغزالى .

يقول الفارابي : إن البارى جل جلاله مدبر جميع العالم ، لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوته عن انتهته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي يبناه في العناية : من أن العناية الكلية شاملة في الجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحوال موضوع بأوفق الموضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التshireبات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقوال الطبيعية <sup>(١)</sup> .

ويقول الفارابي في كتاب الفصول ، علىه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثّر لم تسكن المكثرة في ذاته بل بعد ذاته وما تسقط من ورقه إلا يعلمها . من هناك يجري القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متناهياً إلى يوم القيمة .

---

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين .

ويقول في كتاب الفصول أيضاً ، لحظة الأحادية نفسها فكانت قدرة ، فللحظت القدرة فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة . . . .  
ويقول في كتاب الفصول أيضاً كل مالم يكن فـ كان فله سبب ولو يكون العدم سبيباً لحصوله في الوجود ، والسبب إذا لم يكن سبيباً ثم صار سبيباً فلسبب صار سبيباً ، وينتهى إلى مبدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علميه لها ، فلن تجده في العالم الكون والفساد طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب ، ويرتفق إلى مسبب الأسباب ، ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئاً فعلاً من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التي ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير ، والتقدير يستند إلى القضاء ، والقضاء ينبع عن الأمر ، وكل شيء مقدر ، ونختم هذه الكلمة بقول الدكتور محمد عبد المادي أبو ريدة « ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الألهية بالجزئيات وهذا يخالفه الفارابي مخالفه صريحة فيقول إن الله هو المدبر لجميع العالم . . . ويقرر الفارابي هنا أن الأقوال الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد <sup>(١)</sup> . . . .

---

(١) ورأى ابن سينا في هذه المسألة شبيه برأى الفارابي : يقول ابن سينا في كتاب الإشارات :

تذنيب : — فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون عله بالجزئيات ، علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :  
الآن .  
والماضي .  
والمستقبل .

=

### خلق العالم :

يقول الفارابي في أول سطر من كتابه : آراء أهل المدينة الفاضلة ، «الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها » . ٥٠١٠ . وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم ، ولكن :

« وجود الأشياء عنه ، لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ، ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبيع ، من دون أن يكون له معرفة ورضا بتصورها وحصولها ، وإنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ، وأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذا ذكر علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه » <sup>(١)</sup> .

ولكن السؤال الذي يختلجم في الأفتدة هو :

إذا كان الله ، سبحانه وتعالى ، واحداً من كل وجه ، وأحاديثه مطلقة ، فكيف يمكن أن يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكتثر عن الله الواحد ؟

رأى الفارابي ، حلاً لهذه المشكلة ، أن الله سبحانه وتعالى صدر عنه —

---

فيعرض ، لصفة ذاته ، أن تغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

وبجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له . بوسط ، أو بغير وسط ، يتأنى إليه بعينه قدره . الذي هو تفصيل قضائه الأول تأديباً واجباً ، إذا كان ما لا يجب ، لا يكون كاعملت .

(١) عيون المسائل للفارابي طبع الحانجى ص ٦٧ .

أول ما صدر — العقل الأول ، واستجده الفارابي ببعض الأحاديث ،  
ومنها (أول ما خلق الله العقل ، الخ) وهو حديث ضعيف .  
والعقل الأول وإن كان واحداً إلا أن وحدته ليست مطلقة ، إنها  
ليست كوحدة الله .

عن هذا العقل صدر عقل ثان هو أقل في أحديته من العقل الأول .  
واستمرت سلسلة العقول ، وكل منها أقل في الوحدة من سبق ،  
وهكذا إلى العقل العاشر ، وكانت وحدته بالنسبة إلى العقل الأول فضلاً  
عن الله ، بعيدة : كان يشبه أن يكون كثرة .

ومن هذا العقل العاشر صدر العالم الأرضي بما فيه من كثرة وتنوع .  
هذه العقوو هي الملائكة في لغة الدين .

والعالم كله : سماؤه وأرضه ، في رأى الفارابي :

١ — عُكَنْ

٢ — وحادِث

إنه يسكن لأنه لا يقوم بنفسه ، ولا يستمر في الوجود لولا علته ،  
 فهو قد وجد عن علة ، وهو مستمر في الوجود عن علة .  
وهو حادث لأن له بدء زمانياً .

ومن الخطأ بين الواضح ، بل القبيح المستنكر — فيما يرى الفارابي —  
ظن بعض الناس : أن أفلاطون يقول بحدث العالم وأن أرسطو يقول  
بقدمه ، ذلك أن أرسطو — حسبما يرى الفارابي — مثله كمثل أفلاطون  
في القول بحدث العالم .

أما ما جاء في كتاب أرسطو المسمى ، السماء والعالم ، من أن : «الكل

(أى العالم) ليس له بده زمانى ، إنما معناه أن العالم يتكون تدريجياً ، شيئاً فشيئاً ، وأولاً فأول ، وجزءاً جزءاً ، كايتكون البيت والحيوان ، فتسق الأجزاء بعضها بعضاً بالزمان . . . كلا ، وإنما تكون العالم عن إبداع البارى ، جل جلاله ، إيه دفعه بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان .

لم يقل أرسطو في كتاب الربوبية<sup>(١)</sup> : إن الهيول أبدعها البارى لا عن شيء ، وأنها تجسمت عنه ، وعن إرادته ، ثم ترتبت في مراتبها ؟  
لم يقل أيضاً في كتاب «السماء والعالم» وفي كتاب «السماعي الطبيعي» : إنه لا يتأتى قط أن يكون حدوث العالم بالجحش والإتفاق والمصادفة بدليل النظام البديع المتقن الحكم بين أجزاءه ؟

يتفق أفلاطون وأرسطو إذاً على أن : «العالم مبدع من غير شيء» ،  
ويوافقهما الفارابي على ذلك بل وينتقد أفكار أهل الملل في منطقهم  
الذى لا يحسم الأمر حسماً جازماً فهو لهم بوجود ما عنه نشأ هذا العالم  
لا يدل على أن العالم نشاً عن لاشى .

وهذه القضية أيضاً تختلف الفكرة العامة عن الفلسفه من أنهم يقولون  
بأنه العقول الإنسانية .

إذاً كانت العقول السماوية مندرجة في النزول من العقل الأول إلى  
العقل العاشر ، فإن العقول الإنسانية البشرية مندرجة صعوداً .  
حينما يولد الإنسان يكون عند : «عقل بالقوة» .

---

(١) كان الفارابي يعتقد خطأً أن كتاب الربوبية ، هو من تأليف أرسطو.

وحيثما يأخذ في التعليم ، ينشأ عنده ، شيئاً فشيئاً ، بواسطة الشعور والإحساس والتجارب عقل يسمى : « العقل بالفعل » .

فإذا ما أجهد الإنسان نفسه له التفكير ، وواصل الليل بالنهار في البحث ، وتعمق في مسائل ما وراء الطبيعة : استشرف إلى الملا الأعلى ، واتصل به ، فأصبح لديه « العقل المستفاد » ، وهو عقل استفاده من إشراق الملا الأعلى عليه ، أو بتعبير آخر ، إنه « عقل مستفاد من العقل العاشر السماوي » ، بهذا العقل المستفاد يعرف الإنسان ما وراء الطبيعة ، والملا الأعلى ، وأسرار الكون ، وما يخفى على الآخرين ، والذين يصلون إلى درجة العقل المستفاد طائفتان من الناس :

١ — الفلسفه بالبحث وإعمال العقل .

٢ — الأنبياء بالخيال القوية .

وهو على كل حال أسمى مرحلة يمكن أن يصل إليها بنو البشر .  
هذا بجمل العقاد الذي ينبغي أن تسود في المدينة الفاضلة . ولكن هذه المدينة لا تسير بنفسها ولا بدل لها من رئيس ، هذا الرئيس لا بد أن تتوفر فيه صفات معينة فطرية ، وأخرى كسبية .

### صفات الرئيس :

يقول الفارابي عن منصب الرئاسة :

ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا من اجتمعت فيه ، بالطبع ، إثنتان عشرة خصلة قد فطر عليها :  
أحدها : أن يكون نام الأعضاء ، قواها : موافقة أعضائها على الأفعال

التي شأنها أن تكون بها ، ومتى هم عضو من أعضائه بعمل يكون به ، أفق عليه بسهولة .

ثم أن يكون ، بالطبع جيد الفهم والتصور لـ كل ما يقال له : فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر في نفسه .

ثم أن يكرن جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ، ولما يسمعه ولما يدركه ، وفي الجملة لا يكاد ينساه .

ثم أن يكون جيد الفطنة ذكياً : إذا رأى الشيء بأدفي دليل فظن له على الجهة التي دل عليها الدليل .

ثم أن يكون حسن العبارة ، يواتيه لسانه على إبانة كل ما يضرمه إبانة تامة .

ثم أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منقاداً له سهل القبول ، لا يقوله تعب ولا يؤذيه الكذب الذي يناله منه .

ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، مجتنباً بالطبع ، للعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه .

ثم أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للـ كذب وأهله :

ثم أن يكون كبير النفس محباً للـ كرامة : تـ كبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه ، بالطبع ، إلى الأرفع منها .

ثم أن يكون الدرهم والمدينار ، وسائر أعراض الدنيا : هيئه عنده .

ثم أن يكون ، بالطبع ، محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهله ، يعطي النصف من أهله ومن غيره .

ثم أن يكون قوى العزيمة على الشيء الذي يرى ، أنه ينبغي أن يفعل ،

هذه هي الصفات الفطرية التي يرى الفارابي ، أنه يجب أن تكون في الرئيس ، واجتماعها من غير شك في إنسان عسر نادر « لذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد . والأقل من الناس » . على أنه إذا تحققت في إنسان ما ، هذه الصفات الفطرية ، فلا يستأهل أن يكون رئيسا إلا إذا توفرت فيه ستة شرائط مكتسبة . وهذه بطبيعة الحال لا توفر إلا بعد كبره .  
أحدهما : أن يكون حكيمًا .

والحكيم عند الفارابي : هو الذي يوحى الله عز وجل إليه بتوسط العقل الفعال ؛ هذا العقل الفعال الذي يسميه الفارابي « روح القدس » ، و « الروح الأمين » .

وثانية الشرائط : أن يكون عالماً حافظاً للشرع والسنن ، والسير التي ذكرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتامها .

وثالث الشرائط : أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ، ويكون فيما يستنبطه في ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

ورابع الشرائط : أن يكون له جودة رؤية وقوفه استنباط لما سببه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سببها أن يسير فيه الأولون ، ويكون متحررياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

وخامس الشرائط : أن يكون له جودة إرشاد بالقول ، إلى شرائع الأولين ، وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

وسادس الشرائط : أن يكون له جودة ثبوت بيده في مباشرة أعمال

الحرب ، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية ، الخادمة الرئيسية .  
وإذا ما تولى هذا الرئيس منصه الحكم في المدينة فإنه يوجهها لا محالة  
نحو الخير أو نحو السعادة .

### المهدف العام للمدينة :

والمهدف العام للمدينة ولل المجتمع على وجه العموم إنما ينبغي أن يكون  
السعادة ، والسعادة كما يكون من عناصرها الاعتقاد فإنه يكون من عناصرها  
الأفعال ، ويوجز الفارابي ذلك فيقول : إنما يبلغ الإنسان السعادة :  
« بأفعال ما إرادية : بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ،  
وليس بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة مقدرة ، تحصل عن  
هيئات ما ، وملائكت ما ، مقدرة محددة .

وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة .  
والسعادة هي الخير المطلوب لذاته ، وليس تطلب أصلا ، ولا في وقت  
من الأوقات ، لينال بها شيء آخر ، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن  
يناله الإنسان أعظم منها .

والأفعال التي تفع في بلوغ السعادة : هي الأفعال الجميلة .

والمهارات والملائكت التي تصدر عنها هذه الأفعال : هي الفضائل .  
وهذه خيرات هي : لا لأجل ذاتها ، بل إنما هي خيرات لأجل السعادة  
والأفعال التي تعوق عن السعادة : هي الشرور ، وهي الأفعال القبيحة .  
والمهارات والملائكت التي عنها تكون هذه الأفعال : هي النقاوص  
والرذائل والحسائس .

### تعريف السعادة :

ولكن ما هي السعادة ؟

إن السعادة فيما يرى الفارابي من : أن تصير نفس الإنسان من السكال في الوجود إلى حيث لا تحتاج ، في قوامها ، إلى مادة ؛ وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، في جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائماً أبداً ؛ إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال .

### تقدير الفارابي :

ونتهى من هذه الدراسة عن الفارابي بذكر رأى ابن طفيل عنه .  
ورأى ابن ط菲尔 له قيمته الكبرى باعتباره صادراً عن فيلسوف .  
يقول ابن ط菲尔 .

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق .  
وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . فقد أثبتت في كتاب «الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت ، في آلام لا نهاية لها ،  
بقاء لا نهاية له .

ثم صرخ في السياسة المدنية ، بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء له للنفوس الكاملة ، ثم وصف في كتاب الأخلاق ، شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأئمها إنما تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذكر غير هذا ، فهو هذيات .  
وخرافات عجائز .

فهذا قد أ Yas الخلق جميعاً ، من رحمة الله تعالى ،

وصير الفاضل والشريف في رتبة واحدة : إذ جعل مصير الكل إلى العدم .

وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر .

هذا مع ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها ، بزعمه : للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفية عليها . . . إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

الفصل السادس

الشيخ الرئيس

ابن سينا

جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو أن يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .

ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فلن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسم ، لعلها لا تنسابه ، وكل ميسر لما خلق له .

ابن سينا

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم إنا نسألك الهدى وال توفيق . وبعد : فان ابن سينا<sup>(١)</sup> قد احتل في الأدب العالمي - شرقه وغربيه - مكانة لم تتح إلا لآفراد قلائل من العباقرة الأفذاذ ، ولقد أثارت شخصيته القوية أحاسيس الناس من مختلف الطبقات فأخذ بعضهم يروى ما يشبه الأساطير عن ذكائه النادر وعن طبه

---

(١) حياة ابن سينا بقلمه . . . إلى أن اتصل به تلميذه الجوزجاني . . . ثم بقلم الجوزجاني في شيء من الاختصار نقلنا عن ابن أبي أصيبيه والقططي وغيرهما . قال الشيخ الرئيس إن أبي كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها إلى بخارى ، في أيام نوح بن منصور ، واشتغل بالتصريف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها : « خرميثن » من ضياع بخارى ، وهي من أمهات القرى . وبقربها قرية يقال لها : « أفسنه » . وزوج والدى منها بوالدى ، وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولد أخي .

ثم انتقلنا إلى بخارى . وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتتني على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى مني العجب ! وكان أبي من أجاب داعي المصريين ، وبعد من الإسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه . وكذلك أخي وكأنوا ربما نذاكروا بينهم وأنا أسمعهم ، وأدرك ما يقولونه ، ولا نقبله نفسي . وابتداوا يدعونى أيضاً إليه ، ويجررون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . وأخذ والدى يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه . ثم جاء إلى بخارى أبو عبدالله النانى وكان يدعى . المتفلس وأنزله أبي دارنائـ

الذى وصل إلى سر الخلود ، وعن سحره الذى يسكنه به سر المغيب ؛ بينما يتحدث آخرون عن دهائه ومكره ، أو عن ملذاته وأهوائه ، أو عن حياته الصادحة الملية بالخطر .

ولقد بذل كثير من العلماء — شرقين وغربين — جهوداً كبيرة

= رجاء تعلى منه . وقبل قدمه كانت أشغل بالهقه والتعدد فيه إلى إسماعيل الزاهد وكانت من أجود السالكين ، وقد ألغت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على الحبيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به . ثم بدأت بكتاب إساغوجى على الثنائى : ولما ذكر لى حد الجنس أنه . هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو : فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بهثله ! وتعجب مني كل العجب ، وحضر والدى من شغلى بغير العلم . وكان أى مسألة قالها لي أنصورها خيراً منه حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي وأطلاع الشروح حتى أحكمت علم المنطق ، وكذلك كتاب : [قليدس] ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أوستة عليه ثم توالت بمنفسي حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت إلى المخططي ولما فرغت من مقدماته وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال الثنائى . تول قرامتها وحلها بنفسك . ثم أعرضها على لا بين لك صوابه من خطئه . وما كان الرجل يقوم بالكتاب . وأخذت أحمل ذلك الكتاب : فكم من شكل ما عرفه إلى وقت معارضته عليه ، وأفهمته إياه . ثم فارقى الثنائى متوجهاً إلى كوكانج . واشتغلت أنا بتحصيل الكتاب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والإلهى . وصارت أبواب العلم تفتح على .

ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم مصعبه : فلا جرم أنى برزت فيه في أقل مدة حتى ، بدأ فضلاء الطب =

تحقيق مؤلفاته ، ونشرها ، ودراساتها ، وتكوين فكرة صحيحة عن مؤلفها وكثرة المقالات والكتب التي تصور حياة ابن سينا وأرائه ، وكثير كذلك الجدل بين العلماء في مدى تأثر ابن سينا بغيره من بيته . أو من خارج بيته ، معاصرين كانوا أو متقدمين عليه في الزمن .

---

يقرءون على علم الطب ! . وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ! وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأنا ناظر فيه . أنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة !

لم تتوفر على العلم القراءة سنة ونصفاً . فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة مانعت ليلة واحدة ببطولها ، ولا اشتغلت في النهار بغيره . وجمعت بين يدي ظهوراً ، فـ كل حجة كتب أنظر فيها أثبتت مقدمات قياسية ، ورتبتها في تلك الظمور ، ثم نظرت فيما عاصها تفتح ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحقق ليحقيقة الحق في تلك المسألة . وكلما كنت أحير في مسألة أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ترددت إلى الجامع ، وصلحت ، وابتلت إلى مبدع الكل حتى فتحت المغلق وتيسرت المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى داري وأضع السراج بين يدي ، وأشتعل بالقراءة والكتابية ؛ فهمما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف : عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعودت إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذني نوم : أحلم بذلك المسألة بأعيانها ، حتى إن كثيراً من المسائل اتضحت وجوهها في المنام <sup>(١)</sup> . وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الإنساني ، وكل ما علته في ذلك الوقت =

---

(١) « وهي حالة يعرفها الدارسون ولا تستغرب في رأى العلم الحديث : لأن الوعي الباطن يتتبه في هذه الحالة فيتعاون المقلان ولا ينفرد العقل الظاهر بالتفكير » عن الشيخ الرئيس بن سينا للعقاد .

ومع ذلك فإن ابن سينا لم ينل تقديرًا عادلاً بعد مماته كما لم ينل تقديرًا عادلاً أثناء حياته : أما العامة وأشباههم فقد أنحرفوا به إلى زمرة السحرة والمنجمين ، أو الزنادقة والملحدين ، وكما أنهم أنحرفوا بأيدي نواس فألبسوه شخصية مهرج كذلك انحرفوا بابن سينا فجعله بعضهم ولما من كبار الأولياء :  
= فهو كما علمته الآن لم أزد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت علم المنطق والطبيعة والرياضي .

ثم عدلت إلى الإلهى . وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة : ها كانت أفهم ما فيه ، والتبيّن على غرض واضعه ، حتى أعدت قرائته أربعين مرة ! وصار لي محظوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، ويتّسّع من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين<sup>(١)</sup> وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه على : فرددته رد متعمّ ، معتقداً أن لا فائدة في هذا العلم . فقال لي : إشتّر مني هذا فإنه رخيص أبعكه بثلاثة دراهم وصاحبه يحتاج إلى ثمنه . فاشتريته فإذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في : أغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت إلى بيتي . وأسرعت قرائته . فانفتح على في الوقت أغراض ذلك الكتاب يسبّب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصدقـت في ثانـي يوم بشـيء كثـير عـلى الفـقراء شـكرـاً للـه تعـالـى .

وكان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور واتفق له مرض حار الأطيا فيه وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة . فأجرروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضارى . فحضرت ، وشاركتهم في مداوائـه . وتوسـمت بخدمـته . فـسألـه يـومـاـ الإـذـنـ لـيـ فـدخلـتـ دـارـ كـتبـهـ ،ـ وـ مـطـالـعـتـهـ ،ـ وـ قـرـاءـةـ مـاـ فـيهـ مـنـ كـتبـ الطـبـ ،ـ فـأـذـنـ لـيـ فـقدـ خـلـتـ دـارـ ذـاتـ بـيـوتـ كـثـيرـةـ ؛ـ فـ كـلـ بـيـتـ صـنـادـيقـ كـتبـ مـنـ ضـدهـ بـعـضـهاـ عـلـىـ بـعـضـ ؛ـ فـ بـيـتـ مـنـهـ كـتبـ الـعـرـبـيـةـ ،ـ وـ الشـعـرـ وـ فـيـ آخـرـ الـفـقـهـ ،ـ كـذـالـكـ =

(١) سوق الـكتـبـ .

تستمد منه النفحات ويترى به ويزار ضريحه ، وجعله بعضهم من آئمه السحر أو من كبار المحدثين . أما الخاصة فقد اتضارت آرائهم واحتللت ، وعلى رغم تضاربها واختلافها فإنها تكاد تنتهي ، صراحة أو ضمناً ، إلى أن ابن سينا كان مجرد شارح أو مقلد لغيره : إنه أرسـطى أو أفلاطوني

---

= في كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأولي ، وطلبت ما احتاجت إليه منها . ورأيت من الكتب مالم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في عليه .

فlimا بلغت مانعاً عشرة سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكتنه اليوم معى أضيق ، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء . وكان في جوارى رجل يقال له أبو الحسين العروضى ؛ فسألنى أن أصنف له كتاباً جاماً في هذا العلم ؛ فصنفت له الجموع ، وسميتها به ، وأتيت فيه على سائر العلوم ، سوى الرياضى . ولـى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى . وكان في جوارى أيضـارجل يقال له أبو بكر البرقى ، خوارزمى المولد فقيه ، متـوحـدـ فىـ الـفـقـهـ وـالـتـفـسـيرـ وـالـزـهـدـ ، مـاـنـىـ إـلـىـ هـذـهـ الـعـلـومـ ، فـسـأـلـىـ شـرـحـ السـكـتـ

له : فصنفت له كتاباً حاصلـ والـحـصـولـ ، فـقـرـيـبـ مـنـ عـشـرـينـ مجلـدـةـ . وـصـنـفـتـ لهـ فـيـ الـأـخـلـاقـ كـتـابـ بـاـسـيـتـهـ كـتـابـ : الـبـرـ وـالـإـلـامـ . وـهـذـانـ الـكـتـابـ بـاـنـ لـاـ يـوـجـدـانـ

إـلـاـ عـنـدـهـ فـلـمـ يـعـرـ أـحـدـاـ يـنـقـسـخـ مـنـهـماـ .

ثم مات والدى ، وتصرفت بي الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ، ودعنتى الضرورة إلى الارتحال عن بخارى ، والانتقال إلى كركانج . وكان أبو الحسين السهلي الحبـ لـهـ الـعـلـومـ بـهـ وزـيرـآـ . وقدـمـتـ إـلـىـ الـأـمـيرـ بـهـ ، وـهـوـ عـلـىـ بـنـ مـأـمـونـ ، وـكـنـتـ عـلـىـ زـىـ الـفـقـهـ إـذـ ذـاكـ وـأـتـقـواـلـىـ مـاـشـاهـرـةـ دـارـةـ بـكـفـاـيـةـ مـثـلـ . ثـمـ دـعـتـ

الـضـرـورـةـ إـلـىـ الـاـنـتـقـالـ إـلـىـ نـاسـاـ وـمـنـهـ إـلـىـ باـورـدـ ، وـمـنـهـ إـلـىـ طـوسـ ، وـمـنـهـ إـلـىـ شـقـانـ =

أو أفلوطيني أو ... مقلد لمقلد : إنه فارابي ... ومن الغريب أنك إذا درست حياة ابن سينا وآرائه وجدت لكل دعوى من دعاوى العامة والخاصة سندًا وتأييدًا .

كانت حياة ابن سينا مفعمة بضروب مختلفة من الأحساس والانفعالات

== ومنها إلى سينيقان ، ومنها إلى جاجرم وأسد خراسان ومنها إلى جرجان وكان قصدى الأمير قابوس : فانتفق في أثناء هذا أخذ قابوس ، وحبسه في بعض القلاع ، وموته هناك . ثم مضيت إلى دهشان ، ومرضت بها مرضاً صعباً وعدت إلى جرجان : فانصل أبو عبيد الجوزجاني بي ، وأنشأت في حال قصدة فيها بيب القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمني عدلت المشترى  
قال . أبو عبيد الجوزجاني ، صاحب الشيخ الرئيس : فهذا ما حكى لي الشيخ  
من لفظه ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله :

كان بجرجان رجل يقال له أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم . وقد اشتري  
للشيخ دارا في جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه كل يوم : أقرأ المخططي ،  
واستعمل المنطق : فأملي على المختصر الأوسط في المنطق وصنف لأبي محمد الشيرازي  
كتاب المبدأ والمعاد ; وكتاب الأرصاد الكلية ، وصنف هناك كتاباً كثيرة كأول  
القانون ، وختصر المخططي ، وكثيراً من الرسائل .

ثم انطلق إلى الري وانصل بخدمة محمد الدولة وكان بمجد الدولة إذا ذاك غلبة  
السوداء فاشتغل بعذواته وصنف هناك كتاب المعاد وأقام بها إلى أن قصد شمس  
الدولة وعالجه من مرض القولون حتى شفاء الله وفاز من ذلك الجلأس بخلع كبيرة ،  
ورجع إلى داره بعد ما قام هناك أربعين يوماً بلياليها ، وصار من ندماء الأمير  
حتى تقلد الوزارة له . ثم انفق تشويس العسكري عليه ، وإشفاقهم منه على أنفسهم :  
فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع =

والعواطف . لقد عاش الحياة بالعرض لا بالطول ، وكانت حياته ، كما أرادها عريضة قصيرة لا طويلة ضيقة : لقد انتشى من الكأس المترعة ، واستمع بالغيد الأماليد ، وسُكِّرت روحية بتناعم الألحان ، واستمتع بشهوات السمع والبصر ؛ ولذلكه أيضاً جا إلى الله مخلصاً ، وابتَلَ إلى « مبدع الكل » ،

---

ما كان يملِكَه ، وسألوا الأمير قله . فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طليباً لمرضاتهم . فتوارى في دار الشيخ أبي سعيد بن دخووك أربعين يوماً . فعاود الأمير شمس الدولة القولنج ، وطلب الشيخ : فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته وأقام عنده مكرماً ، مبجلاً . وأعيدت الوزارة إليه ثانية ثم سأله أنا شرح كتب أرسسطو طاليس : فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك في ذلك الوقت ، ولكن إن ، رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صاح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع الخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعات ذلك ، فرضيت به فابتداً بالطبيعيات من كتاب سماء كتاب الشفاء . وكان قد صنف الكتاب الأول من القانون : وكان يجتمع كل ليقة في داره طلبة العلم ؛ وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرئي . غيري من القانون نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنوون على اختلاف طبقاتهم ، وهي مجلس الشراب بالآلة واستمر كذلك إلى أن توفي شمس الدولة وتولى ابنه مكانه وأبن الفيلسوف أن يتولى الوزارة له ، وكانت علام الدولة سراً بطلب الانضمام له وأقام في دار أبي غالب العطار متوارياً ، وطلب منه إتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبو غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما ؛ وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزء على الثن بخطه رموس المسائل كلها ، وبقي فيه يومين حتى كتب رموس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ؛ =

طالباً التوفيق والعون؛ وكم شهده المسجد وشهده بيته مستقبلاً القبلة متوجهاً إلى الله بقلب سليم؛ وكم أكب على القرآن فارناً ودارساً وشارحاً، وكم شهد الفقراء متتصدقاً عليهم، مداوياً لمرضاهم لوجه الله لا يريد منهم جزاء ولا شكوراً.

---

فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات، والإلهيات مدخلاً كتابي الحيوان والنبات، وأبتدأ بالمنطق وكتب منه جزءاً ثم اتهمه تاج الملك بمكانته علام الدولة وأنذكر عليه ذلك، وحث في طلبه فدل عليه بعض أعدائه، فأخذوه إلى قلعة يقال لها : فردجان وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخول باليقين كا تراه وكل الشك في أمر الخروج  
وبقي فيها أربعة أشهر ... ثم أفرج عنه ابن شمس الدولة وزده إلى همدان  
فنزل في دار العلوى واشتعل هناك بتصنيف المنطق من كتاب الشفاء وكان قد صنف  
بالقلعة كتاب المدaiات ورسالة حى بن بقطان وكتاب القولنج ... ثم عن الشيخ  
التجه إلى أصفهان نخرج متذكرأ وأنا وأخوه وغلامان في زى الصوفية إلى أن  
وصلنا إلى طبران على باب أصفهان بعد أن فاسينا شدائند في الطريق ، فاستقبلنا  
أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علام الدولة وخواصه .

وحضر مجلس علام الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله . ثم رسم الأمير علام الدولة ليالى الجمعيات بجلس النظر بين يديه بحضورة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق في شيء من العلوم  
واشتعل في أصفهان بتنمية كتاب الشفاء ففرغ من المنطق وكانت فترة خصبة  
في التأليف وتنقيح كتب المتقدمين وتهذيبها وإصلاح التقويم المعمول به .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبه وخدمته خمسة وعشرين سنة فرأيته وقع  
له كتاب ينظر فيه على الولام يل كان يقصد الموضع الصعب منه . والمسائل =

ووصل ابن سينا من المجد السياسي إلى مرتبة ليس فوقها إلا الملك ، ولكنه أيضاً أحسن الذلة والهوان طريراً مستخفياً أو بين جدران السجن؛ ومنحه الله ذكاء نادراً فاستغله في السياسة ولكنه استغله خيراً استغلالاً في الناحية العلمية : لقد كان في سن السابعة عشر من يشار إليهم بالبنان

---

المشكلة ، فينظر ما قاله منصفه فيها فيتبين من نبأه في العلم ، ودرجته في الفهم .  
وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير أبو منصور الجبائري  
حاضر بغرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت أبو منصور إلى  
الشيخ يقول : إنك فيلسوف وحكم و لكن لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها ،  
فاسألهـ كيف الشيخ من هذا الكلام ، و توافق على دروس كتب اللغة ثلاثة سنين ،  
واستهدى كتاب تهذيب اللغة من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهري ، فبلغ  
الشيخ في اللغة طبقة قلماً يتفق مثلاً ، وأنذاً ثلاثة قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من  
اللغة وكتب ثلاثة كتب ، أحدها على طريقة ابن العميد ، الآخر على طريقة  
الضابي ، والآخر على طريقة الصاحب ، وأمر بتجليدها وإخلاق جملها . ثم  
أو عز إلى أمير فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائري وذكر : إننا ظفرنا بهذه  
المجلدة في الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تقرأها ونقول لنا ما فيها ، فنظر إليها  
أبو منصور . وأشكل عليه كثيراً ما فيها ، فقال له الشيخ : إن ما تجوله من هذا  
الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة وذكر له كثيراً من الكتب  
المعروف في اللغة كان الشيخ قد حفظ تلك الألفاظ منها . . . ففطن أبو منصور  
إلى أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذي حلله عليه ما جبهة به في ذلك  
اليوم فاعتذر إليه . ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه لسان العرب لم يصنف في  
اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى فبقى على مسودته لم يتمتد أحد إلى ترتيبه .  
وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات عزم على تدوينها =

ونجح وهو في هذه السن فيما لم ينجح فيه كبار الأطباء ، واستمر نجاحه في كل ميدان يطرقه إلا أن أنتهت به الحياة ، كما يرى القارئ ذلك فاخفا في حياته التي ذكرناها في المامش ،

---

= في كتاب القانون ، وكان قد عقلها على أجزاء فضاعات . . . من ذلك أنه صدع يوماً ، فتصور أن مادة تزيد التزول إلى حجاب رأسه وأنه لا يأمن ورما يحصل فيه : فأمر بإحضار ثلج كثير ، وذقة ولفه في خرقه ، وغطى رأسه بها ، وفعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، حتى عوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بخوارزم . أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى الجلنجين السكري حتى تناولت على الأيام مقدار مائة من وشفيت المرأة ، وكان الشيخ قوى القوى كالماء . وكانت قوة المjamاعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشغل به فأثر في مزاجه .

ومرض الشيخ وكان في حاجة إلى الراحة ولكنه لم يفتر له نشاط . كان لذلك يعالج نفسه وينكس إلى أن علم أن قوه قد سقطت . وتها لانتي بدفع المرض فأهمل مداواة نفسه وأخذ يقول المدير الذي كان يدبر بدنه قد عجز عن التدبير والآن فلا تنفع المعالجة ثم نقض يديه من الدنيا واغتسل وتاب وتصدق بما معه على الفقراء ورد المظالم على من عرفه وأعتقد ما ليكه وجعل يختم كل ثلاثة أيام ختمة ثم مات . وكان موته في سنة ثمانين وعشرين وأربعين وفاته تحت السور من جانب القبلة من همدان وقيل : إنه نقل إلى أصفهان .

ومن أشهر كتب ابن سينا في الفلسفة كتاب الشفاء وكتاب النجاة وكتاب منطق المشرقين وكتاب الإشارة ومن رسائله في الفلسفة والحكمة ؛ حي بن يقظان ، وفي إثبات النبوات . وفي المبدأ والمعاد . وقصة الطير . . . وفي الطب كتاب القانون .

وكان لابن سينا أنصار وكان له أعداء ورفعه أنصاره إلى الشريا ونزل به أعداؤه إلى أدنى المراتب وأفلاها . ولا يزال ابن سينا رغم مرور العصور يجد له المناصرين والمعارضين : لقد وصل الأمر بالعروضي السمرقندى أن يرى أن كل من يعترض على ابن سينا فإنه « يخرج نفسه من زمرة أهل العقل ، ويسلكها في مسالك المجنانيين ، ويعرضها في جموع أهل العته » وقد انتقد مرة رجل كتاب القانون لابن سينا ، فلما سمع بذلك العروضي السمرقندى ذهب لرؤية الرجل ، بعد أن قرأ الكتاب ، ثم كتب عن النقد وصاحبه : وقد رأيت الرجل والكتاب : أما الرجل فمعتوه وأما الكتاب فـكروه .. وفي مقابل هذا يقول ابن الصلاح عن ابن سينا : لم يكن من علماء الإسلام . بل كان شيطاناً من شياطين الإنس . ورأى فيمن يدرس مؤلفات ابن سينا أن : « من فعل ذلك فقد غدر مدینه وتعرض للفتنة العظمى » وإذا كان ابن سينا قد أثار في الماضي الإعجاب الذي كاد يكون عبادة ، والكره الذي كاد يكون كفراً ، فإن أنصاره وخصومه الآن من المعتدلين الذين يهمهم جميعاً الوصول إلى مقطع الحق في أمره .

ومن أجل المساهمة في توضيح الفكرة عن ابن سينا قمت بهذا البحث عن تصوفه : واعتمدت فيه كل الاعتماد على كتاب الإشارات وخاصة على الفصول الثلاثة الأخيرة منه . وقد تعمدت الاعتماد على هذا الكتاب بالذات وعلى هذه الفصول بالذات : لأن هذا الكتاب يعبر عن رأى ابن سينا في دور النضج ، وهذه الفصول أوسع مرجع منظم عن تصوف ابن سينا . أما عن قيمة كتاب الإشارات فيقول ابن أبي أصياغة : إنه آخر ما صنف ابن سينا في الحكمة وأجوده وكان يصن به . ويقول الدكتور إبراهيم مذكر :

هذا الكتاب بين المؤلفات السينوية يتيمة العقد ، وجوهرة التاج الثمينة وثمرة النضوج الكامل . يمتاز بسمو أسلوبه ، وعمق أفكاره ، وتعبيره عن آراء ابن سينا الخالصة التي لا تشوها نظريات المدارس الأخرى<sup>(١)</sup> ، وقد كان ابن سينا نفسه يعتن بهذا الكتاب ويرى أنه أبان فيه « عن زبدة الحق » ، ويوصي الإخوان أن يصونوه عن لبس بأهل له . وبين الشروط التي يجب أن تتوافر في المستأهلين للاطلاع على هذا الكتاب كاسيراه القارئ . في نهاية هذه الدراسة .

ولقد نال هذا الكتاب شهرة واسعة بين أرجاء العالم فقد شرحه الكثيرون من متفلسفى العرب من بينهم ابن كعونه ، ونصر الدين الطوسي والإمام خفر الدين الرازى ، ولم يكتشف الإمام الرازى بشرحه بل قام بهذيه فى كتاب سماع لباب الإشارات . ولقد ترجم الكتاب إلى الفارسية وترجمه ابن العبرى إلى السريانية وترجمت الفصول التي تعرضنا لها إلى الفرنسية . والفصول الثلاثة التي هي موضوع الدراسة الحالية تكون وحدة منسجمة مرتقبة أو هي عبارة عن موضوع واحد مقسم إلى ثلاثة أجزاء : إنها موضوع السعادة ، يتحدث ابن سينا في الجزء الأول منه عن اللذة من فاحية ماهيتها وأنواعها ، ومن ناحية أسبابها وعواقبها ، وينهى بإثبات اللذة العقلية ، وإثبات أنها أسمى لذة وكان ( المطلوب بالذات من هذا النط

إثبات اللذة العقلية وكأنه عناها بالبهجة والسعادة التي عنون النط بها ) .

وليست السعادة الإنسانية شيئاً آخر غير هذه اللذة العقلية ، ومن وصل إليها فهو العارف . وإذا كان الجزء الأول في البهجة والسعادة ، فالجزء

---

(١) الدكتور مذكر : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه .

الثاني من البحث إنما هو في مقامات العارفين . ولعلنا نلحظ أن القسم الأول من الموضوع يستدعي بطريق طبيعي القسم الثاني فالسعيد هو « العارف »، والعارف هو الصوفي ، وللعارفين أحوال ومقامات ودرجات : فما هي أحوالهم وما هي مقاماتهم : وهنا يتحدث ابن سينا عن التصوف حديث الدارس الوعي وفي ذلك يقول الفخر الرازى ( هذا الباب أجمل مافي هذا الكتاب فإن (ابن سينا) رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه من قبله ، ولا لحقه من بعده ) .

ولهؤلاء العارفين آيات وخرافات تصدر عنهم : إنهم يتكونون الأكل مدة مديدة ويخبرون بالغيب ويتصررون في العناصر ... فما هي أسباب ذلك ؟ ما هي « أسرار الآيات » التي تصدر عن العارفين : هذا هو موضوع القسم الثالث من البحث .

قلنا : إن موضوع هذا البحث هو السعادة ويمكننا أن نقول أيضاً إن موضوع هذا البحث هو التصوف ، إنه التصوف بحسب ما رسمه ابن سينا ولكن ابن سينا في رسـمـه له لم يحد عن طريق التصوف البحث : تصوف الجنيد وغيره من آئمه العارفين ، وليس لابن سينا في هذا شيء من الابتكار من ناحية الموضوع : إذ ليس في التصوف إبتكار من ناحية الموضوع ، ولكن الفضل كل الفضل لابن سينا إنما هو في هذا العرض البارع : هذا العرض الذي لم يسبق إليه من قبله ولا لحقه من بعده على حد تعبير الإمام الرازى .

نقول : إن التصوف لا يمكن أن يوجد فيه إبتكار من ناحية الموضوع إنما يمكن أن يوجد فيه انحراف عن المجادة ، ويمكن أن يوجد فيه خلط في

رسم الطريق ، وخطاً في إتباع السنن الصحيح . ليس هناك إذاً تصوف فلسفى وتصوف صوفى وإنما هناك فهم صحيح ، وفهم سقيم لمسائل التصوف ، وابن سينا فهم التصوف الصحيح على حقيقته . وعرضه في قوة وفي براعة . وسواء نظرنا إلى موضوع التصوف ، أو إلى طريقة ، لدى ابن سينا : فإننا لا نجد فرقاً ما بينه وبين غيره من الصوفية اللهم إلا أنهم وصلوا إلى الدرجات التي حام حولها ابن سينا وعبروا البحر الذي لم يصل ابن سينا إلى حافته . إن ابن سينا يعرض التصوف كما فهمه من دراسته للصوفية وأحوالهم : إنه مسجل لظاهره رآها في بعض معاصريه ، وسمع عنها كثيراً وقرأ آثار من اختارهم الله للقائه من الصوفية السابقين ، وقرأ عن أحوالهم أيضاً . ليس له إذن تجديد ، وليس مبتكرأ . وليس صحيحاً ما متوجه إليه الكثرة الكثيرة من مؤرخى الفلسفة في العصر الحديث من ( أن تصوف ابن سينا متميز عن مذاهب الصوفية وأهل السنة من المسلمين : فليس مذهبآ يدعو إلى الزهد والانخلاع عن العالم ، بل هو مذهب عقل ينتهي إلى إنتصار الذهن ، وإشراق العقل ، وتفزكية النفس ، لتكون مستعدة لتلق فيض العقل الفعال ) أو من أن ابن سينا اعتقد مختلف آراء الفارابي الصوفية وأن أخص خصائص النظرية الصوفية التي قال بها الفارابي أنها قائمة على أساس عقلي . فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحث الذى يقوم على محاربة الجسم وبالبعد عن اللذائذ لتطهر النفس وترقى مدارج السكال ، بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل – وطهارة النفس في رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات .

ليس في التصوف مذاهب مختلفة ، ولا مدارس متباعدة ، وإنما هو سنن

واحد يخطئه من ينجه سبile من هم ميسرون له . بل أن أمثال هذه الآراء متناقصة : فإنه لاشك أن انتصار الذهن وإشراق العقل ، وتنمية النفس ليس السبيل إليها التخمة ، والانغماض في ضجيج العالم وعججه ، وإنما ذلك يستلزم الزهد ، والانصراف كلياً إلى قدس الجبروت على حد تعبير ابن سينا نفسه وعما لا شك فيه أيضاً أن العمل ليس غاية في نفسه ، وليس هدفاً يطلب لذاته بالنسبة للصوفية ، وإنما هو مرحلة ضرورية لابد منها لبعض الفطر التي للهداية عليها سلطان . الأعمال البدنية مرحلة ، ومركزها بالنسبة للتتصوف هو ما يحـددـهـ في دقة الإمام الرازى في شرحـهـ للإشاراتـ حيثـ يقولـ (المقصودـ منـ الـرـياـضـاتـ الـبـدـنـيـةـ حـصـولـ الـرـياـضـاتـ الـقـلـبـيـةـ ،ـ وإـذـ حـصـلـ المـقصـودـ :ـ كـانـ الاـشـتـغـالـ بـالـوـسـيـلـةـ عـبـاـ بـلـ رـبـماـ كـانـ عـائـقاـ)ـ وـالـوـاقـعـ أـنـ الصـوـفـيـةـ ،ـ وـمـنـ فـهـمـواـ طـرـيقـهـ ،ـ يـرـونـ أـنـ الـمـرـحـلـةـ الـخـامـسـةـ فـيـ سـيـلـ الـاـشـرـاقـ إـنـمـاـ هـىـ الـرـياـضـةـ الـرـوـحـيـةـ الـتـىـ يـعـبـرـ عـنـهـ أـيـضاـ بـالـرـياـضـةـ الـقـلـبـيـةـ ،ـ أـمـاـ الـأـعـمـالـ الـبـدـنـيـةـ فـإـنـاـ لـيـسـتـ بـوـسـيـلـةـ صـحـيـحةـ ،ـ بـلـ لـيـسـتـ بـوـسـيـلـةـ قـطـ لـلـاـشـرـاقـ ،ـ ذـلـكـ هـوـ رـأـيـ الصـوـفـيـةـ أـنـفـسـهـمـ :ـ إـنـهـ يـرـونـ أـنـ الـاسـاسـ هـوـ الـرـياـضـةـ الـرـوـحـيـةـ :ـ وـيـحـبـ مـنـ أـجـلـ إـقـامـتـهـ إـرـأـةـ كـلـ الـأـسـبـابـ الـعـائـقـةـ ،ـ فـإـذـ كـانـ الشـخـصـ زـاهـداـ بـفـطـرـتـهـ ،ـ عـارـفـاـ عـنـ ضـجـيجـ الـعـالـمـ وـصـخـبـهـ .ـ فـلـيـسـ هـنـاكـ مـنـ رـجـالـ التـصـوـفـ مـنـ يـنـصـحـهـ بـأـعـمـالـ بـدـنـيـةـ أـيـاـ كـانـتـ .ـ أـمـاـ إـذـ كـانـ مـنـغـمـسـاـ فـيـ مـلـذـاهـ وـشـهـوـاتـهـ فـيـجـبـ إـزـعـاجـهـ عـنـهـ فـيـ قـوـةـ حـاسـمـةـ :ـ لـأـنـهـ عـائـقاـ عـنـ اـتـخـاذـ السـبـيلـ الصـحـيـحةـ لـلـوـصـولـ إـلـىـ الـحـقـ .ـ

ولم يتحدث ابن سينا عن الأعمال البدنية : لأن المقياس فيها مختلف باختلاف الطبائع فلا يمكن رسمها في تحديد يتناسب مع كل طبقة . إذا رسمت لا يمكن فرضها كشرط أساس: ذلك أنه قد لا يحتاج الإنسان قط إلى

محاربة الجسم أو تعذيب البدن . ومع ذلك فإن ابن سينا يقول في صراحة : إن الانصراف إلى البدن وإلى شواغله وعلاقته صارف للإنسان عن التطلع إلى كماله المناسب وإن الانفكاك عن الشواغل شرط في نيل الغبطة العليا .

• • •

بقيت مسألة مهمة هي مسألة تأثر ابن سينا ، في نظريته الصوفية ، بغيره لقد قال ، ابن سينا بالاتصال بالملأ الأعلى ، فهل ابتدع نظريته تلك أم قالها متأثراً فيها بغيره ؟

يعزو بعض المؤرخين للفلسفة هذه النظرية إلى أرسطو ، ولست أدرى حقاً كيف تعزى إلى أرسطو نظرية كهذه وهو بطبيعته وبفلسفته بعيد عنها كل البعد . إن أرسطو واقعى يتطلع إلى الأرض وهذه النظرية روحية تستشرف إلى السماء .

ولعل الأقرب إلى المعقول أن تعزى هذه النظرية إلى أفلاطون أو أفلوطين كما زعم كثيرون ؛ ولتكن حقيقة يأخذنا العجب من أن بعض الناس يحاولون دافعاً إيجاد أصل أجنبى للنظريات التي تثبت في البيئة الإسلامية ويعلمون جاهدين على إيجاد مصدر قديم : يوناني أو فارسي أو هندي لشكل ما هو إسلامي ، ولا أدل على ذلك من هذه النظرية نفسها التي نحن بصددها . إن فكرة الاتصال بالملأ الأعلى ، وتلقى المعلومات عن السماء كانت شائعة ذاتعة في جميع أرجاء المملكة الإسلامية . لقد كان يعرفها الرجال والنساء ، وكان يعرفها الكبار والصغار : لقد كان الكل يعرف أن رسول الإسلام على صلة بالسماء ، وأنه يتلقى المعرفة عن الملأ الأعلى . والقرآن

مفعوم بأخبار الأنبياء والرسل الدين اتصلوا بالله ، وسمعوا كلامه ، وأشارت نفوسهم بهاته . وفي القرآن قصة العبد الصالح الذي آتاه الله من لدنه علما . لقد كانت البيئة الإسلامية على سعتها قاتمة على تصديق الرسول في إخباره بأنه على صلة بالسماء . أفيعقل بعد هذا أن نعزوه فــكرة الانصال عند ابن سينا إلى أرسطو أو إلى أفلاطون أو إلى أفلوطين ؟ اللهم إن هذا تجن على الحق لا نرتضيه .

والآن سنأخذ بعون الله فيما نحن بصدر دراسته من أنماط ، ولعل القارئ يتبع منها في وضوح أن ابن سينا :

- ١ — كان بعيداً كل البعد عن أرسطو فيما يتعلق بنظريةه عن الاتصال .
- ٢ — وأنه إذا كان قريباً بعض القرب من أفلاطون وأفلوطين فذلك لأنهما عالجا نفس الموضوع الذي تحدث عنه الإسلام في وضوح وأضح وقامت الدولة الإسلامية على التصديق به . وهو موضوع الرسالة والوحى ، أو الانصال بالسماء والمعرفة اللدنية .. والله ولي التوفيق .

## النط الثامن : في البهجة والسعادة

### إجمال وتحليل

- ١ -

يعرف ابن سينا اللذة بأنها : إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كال وخير من حيث هو كذلك .

ويعرف الألم بأنه : إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .

وإذا نظرنا إلى تعريفه للذلة وجدنا أن التعريف يتضمن ثلاثة أمور :

(١) إدراك لأمر من الأمور بأنه كال وخير .

(٢) حصول هذا الأمر للمدرك ،

(٣) شعور الإنسان بتحققه وحصوله .

أما الألم فإنه :

(١) إدراك لأمر من الأمور بأنه آفة وشر .

(٢) وحصول ذلك الأمر للإنسان ،

(٣) وشعور الإنسان بحصوله .

ولا يقصد ابن سينا بالخير وبالشر في تعريفه للذلة والألم الخير المطلق أو الشر المطلق، وإنما يقصد بهما الخير والشر الإضافيين النسبيين، ومن هنا اختلف الخير والشر باختلاف القوى الإنسانية فكان الخير بالنسبة للشهوة إنما هو المطعم الملائم والمليس الملائم وكان الخير بالنسبة للقدرة الغضبية إنما هو الغلبة : وكان الخير بالنسبة للعقل إنما هو الحق والجميل . والخير على كل حال

بالنسبة إلى شيء إنما هو السكال الذي يختص به ويتجه إليه باستعداده الفطري .

— ٢ —

وتعريف ابن سينا للذلة يمنع الكثيرون من الاعتراضات التي توجه إلى التعرifات الأخرى .

فإذا كان بعض المرضى يكره الحلو فضلاً عن أن لا يشتهيه ، فذلك أن الحلو بالنسبة لحالته كمريض ليس خيراً له .

وإذا زعم زاعم أننا لا تلتزم بالصحة اللذة التي تناسب مع مبلغها من السكال والخيرية ، فإننا لا نسلم له زعمه . إذ أن من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة . وعلى فرض التسليم له بزعمه فالشرط في اللذة حصول اللذيد والشعور به ، والصحة لأنها مستقرة مستمرة لا يشعر بها الإنسان شعوراً قوياً : على أن من طال به المرض ، إذا عادت إليه الصحة دفعه واحدة لا تدرج فيها فإنه يشعر بلذة عظيمة .

قلنا في تعريف اللذة إنه لا بد من الشعور بحصول ما يعتقده الإنسان خيراً . هذا الشعور إنما هو إدراك للذلة الأمر وذلك يقتضى أن لا يكون هناك شاغل كاملاً المعدة مثلاً أو عائق مضاد كمرض المعدة الذي يكره الحلو معه .

والعضو الخدر لا يضرر بالألم يسبب التخدير .

— ٣ —

وإذا كانت اللذة إنما هي كمال بحصول المدرك وهي بالقياس إليه خير ، فإنه لا شك في أن السكالات وإدراكها متفاوتة والناس مختلفون في تقدير

قيمة للذلة فبعضهم يرى أن اللذة كل اللذة إنما هي الحسية أما ماعداها فهي لذات ضعيفة .

هذه النظرة إلى اللذة موجودة في كل العصور وفي كل البيئات : لقد قال بها أرسطو من زمن بعيد ، وشاع بين الناس خطأً أن أبيقور قد قال بها : حتى أنهم يطلقون كلمة أبيقورى على الشخص المنغمس في الشهوات مع أن هذه الفكرة شديدة البعد عن مذهب أبيقور الذى يرى أن (البحث عن السعادة في حياة الدمار جنون عجيب : فما السعادة من غراس ذلك الوادى ) . إن كل ما يهدف إليه أبيقور إنما هو الابتعاد عن الألم وهو يرى (أن عدم الألم ليس مجرد تمتع فحسب وإنما هو تمتع بلغ [القمة]) والابتعاد عن الألم في رأيه لا يتأتى إلا بتنظيم الرغبات تنظيماً دقيقاً والتخلص من كل ما ليس بضروري من أجل الحياة .

أما ان سينا فإنه يرى أن تفضيل اللذة الحسية على اللذة العقلية إنما هو خيال تخيله العامة واعتقاده الدهماء . وقد أخذ يحطم هذه الفكرة بالإيقاع نارة أخرى وبالسخرية نارة أخرى . إن اللذة الحسية تمثل - خير ما تمثل - في المنسكوحات والمطعومات ، وكان من المنطق أن يكون ذلك أللذ من غيره وآثر ، ولكننا نرى أن من كانت له هواية في أمر خسيس كعب الشطرنج مثلاً قد يعرض له مطعم ومنسکوح فيرفضه ويستمر في اللعب لما يتوقعه من لذة اللعبة ويقول الشاعر العربي .

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام  
بل أن الإنسان ليقابل الموت وجهاً لوجه من أجل الكرامة أو العرض  
أو الشرف ، وإذا كان الأمر كذلك فليست اللذة الحسية حقيقة أنسى من  
غيرها من اللذات خيالية كانت أو عقلية .

وكيف يتصور كائن من بني البشر أن اللذة الحسية أسمى من غيرها مع أنازى أن من الحيوانات ما يؤثر المذات الباطنة فإن من كلاب الصيد ما يقتضى على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه . والمزضعة من الحيوانا تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرها من أجل حماية نفسها .

الأكل والشرب والنكاح : تلك هي لذات الحيوان . ولعل الحال التي للملائكة وما فوقها ألد وأبهج وأنعم من حال الأنعام ، بل كيف يمكن أن تقاس حال الأنعام إلى حال الملائكة ؟

وابن سينا يتافق في هذا الرأي مع الأكثري العظيم من الفلاسفة ففي رأى أفلاطون أن (بعض المذات ليس لها من اللذة إلا الأسم وما هي إلا فترات تفصل بين المين ؛ كلذة الأجرب حينها يملك جسده ، أو الرجل الذي يأكل لأنّه يحس ألم الجوع والشرب لأنّه يجد ألم الظماء . هذه المذات وأضرابها لا تدعوا أن تكون بهممية كدرة مشقة بالألم والاضطراب) ويرى أرسطو أن (بعض الناس يرى السعادة في الحياة الحيوانية : ذلك هو رأى العبيد (اللذة العقلية) . إذن أسمى وأشرف من اللذة الحسية . إنها الخير بالنسبة للعقل . إنها كمال الجوهر العاقل حينما يشرق عليه الحق الأول بهاته وجلاله فتinal من شأنه ما يبره ويصرفه عن كل ماءده . إنها كمال الجوهر العاقل حينما يتمثل فيه بعد الحق الأول الجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يماثل الذات . هذا هو الكمال الذي يتناسب حقيقة مع الإنسان باعتباره كائناً عقلياً . أما ما سلف فإنه الكمال الحيواني . ومن المعلوم أن الإدراك إذا كان أقوى وكان المدرك أكثر كلاماً وخيرة كانت اللذة

أقوى وأشرف وأسمى فإن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة الإدراك إلى الإدراك والمدرك إلى المدرك . وما لا شك فيه أن الإدراك العقلي إنما يتصل بالجواهر والماهية والكائن ، بينما الحسي يقتصر على الظواهر ، ثم إن عدد تفاصيل العقلي لا يكاد ينتهي بينما الحسي محدود . ومن هنا كانت نسبة اللذة العقلية إلى اللذة الحسية كنسبة إدراك الحق الأول وتمثله إلى إدراك كيفية الخلاوة . وإذا تأملنا ما سبق عرفنا أن أجل مبت Hwy بشيء ، هو الأول بذاته : لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأن أشد الأشياء كالاً ؛ بل إنه عاشق لذاته معشوق من ذاته ، ومن أشياء كثيرة غيره .

ويتلوه في الابتهاج وبذواته من حيث هم مبت Hwy به الجواهر العقلية القدسية ثم يأتي بعد ذلك المنفوس الإنسانية البشرية إذا نالت الغبطة العلياني حياتها الدنيا . إن هذه اللذة أسمى الملاذ ، ولكنها مقصورة على هؤلاء الذين وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس : عالم السعادة .

إنهم يشعرون بهذه السعادة وهم في عالمها هذا الأرضي ، وقد تمكّن منهم هذه السعادة فتشغلهم عن كل شيء .

وليس البدن وشواغله وعلاقته كل ذلك يصرف الإنسان عن سعادته وعن كماله المناسب له فلا يشتاق إليه بل لا يتألم بحصول ضده ، وهنا الخططر كل الخططر : ذلك أن النفس بعد مفارقة البدن تشعر في قوة عنيفة ، بمنقصتها وتقصيرها فيغمرها الألم : وهو ألم قاس عنيف ، هو ألم النار الروحانية ، وهو فوق ألم النار الجسمانية . وهذا العذاب إنما هو للجادين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق . أما البليه فإنهم بجنبة من هذا العذاب . أعاذنا الله من عذاب الآخرة بمنه وفضله وكرمه .

## النقط الثامن : البهجة والسعادة

### نصوص وشرحها

(١) وهم وتنبية : إنه قد سبق إلى الأوهام العامة ، أن اللذات القوية المستعملة ، هي الحسية ؛ وأن ما عدتها ذات ضعيفة ، وكما خيالات غير حقيقة .

---

### اللذات الباطنة أقوى وأشرف من اللذات الحسية

(١) « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، عَزَّزْنَاكَ اللَّهُمَّ وَتَبَسِّيرَكَ ». إننا شاهد أن العامة يعتقدون أن اللذات الحسية مثل المأكولات والمشروبات والمنکوحات هي أقوى اللذات وما عدتها فلذتها ضعيفة إن لم تكن معروفة ، وهذه النظرة خاطئة ويكشفينا في الاستدلال على خطئها المشاهدة الحسية : فانتازى أنه قد يعرض اللاعب الشطرينج أقوى اللذات الحسية : أعني المطعومات والمنکوحات ، فيعرض عنها من أجل لذة اللعبة المتوجهة . وقد تعرض هذه اللذات نفسها لشخص يتطلع للجد والرياحة فينفضق اليد منها لإثارة للحشمة . وهل أتاكَ نبأ الذين يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ؟ وإذا كانت النفوس كباراً فإنها لا ترير ماء الوجه في سبيل روى من ظمآن أو شبع من جوع ، بل إن أصحاب الهمم العالية لا يبالغون الموت ، ولا يعيشون باقتحام الخطير في سبيل الكرامة وحسن الأحدوثة ولو بعد الموت كأنهم يظنون أن ذلك يصل إليهم بعد أن يفارقوا الحياة .

هذا — وغيره كثير — يرشد إلى أن اللذات الباطنة أقوى من الحسية . على أن اللذة الباطنة وإن كانت أقوى من الحسية لدى الإنسان فإنها كذلك لدى الحيوان : ألم تر إلى كلاب الصيد تحافظ على الفريسة رغم ما قد يكون بها =

وقد يمكن أن ينبع من جملتهم من له تمييز ما ، فيقال له : أليس ألاذ ما تصفونه من هذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجرى بجراها :

وأتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو في أمر خسيس كالشطرنج والترد ، قد يعرض له مطعم ومنكوح ، فيرفضه ، لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية : وقد يعرض مطعم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمه ، فينفض اليديه منها مراعاة للحشمة ؛ فتكون مراعاة الحشمة آثر وألاذ لا حالة هناك من المنكوح والمطعم . وإذا عرض للكرام من الناس ، الإلتذاذ يانعام يصيرون موضعه ، آثروه على الإلتذاذ بشتهى حيوانى متنافس فيه ، وأثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به . وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقى هول الموت ومفاجأة العطب (الهلاك) عند مناجزة المبارزين ، وربما اقتحم الواحد على عدد دهم (العدد السكثير) ممتنعياً ظهر الخطر ، لما يتوقعه من لذة الحمد ، وبعد الموت ؛ كان تلك تصل إليه وهو ميت .

فقد بان أن اللذات الباطنة ، مستعملية على اللذات الحسية :

وليس ذلك في العاقل فقط ، بل وفي العجم من الحيوانات ، فإن من كلاب من مسغبة ؟ ألم تنظر إلى الآنى من الحيوان تؤثر ولیدها على نفسها وربما خاطرت . في سبيل حاليه أكثر من مخاطرها في سبيل حاليه نفسها . فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة مع أنها ليست عقلية فإن ما لا شك فيه أن اللذات العقلية أقوى بكثير من اللذات الحسية .

الصيد ما يقتضى على الجوع ، ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه ، والمرضة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت — حماية عليه — أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها .  
فإذا كانت اللذات الباطنة ، أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فا قوله في العقلية ؟ !

(١) تذهب : فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى قول من يقول إنما حصلنا على جملة لا نأكل فيها . ولا نشرب فيها ولا نتكمح : فأية سعادة تكون لنا ؟ ! الذي يقول هذا فيجب أن يبصر ، ويقال له : يا مسكون ، لعل الحال التي للملائكة وما فوقها ، ألد وأبهج وأنعم من حال الأنعام ! ! ، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها ؟ !

(٢) تنبئه : إن اللذة هي إدراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك ، كمال وخير ، من حيث هو كذلك . والألم هو إدراك ونيل الوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .

### اللذة العقلية أقوى من اللذة الحسية

(١) لذلك يجب أن لا نقيم وزن المليون أن السعادة إلا تتحقق إلا في الأكل والشرب والتنفس . ويجب أن نصر لهم مبين لهم أن حال الملائكة — حيث لا مأكول ولا مشروب — ألد وأبهج وأنعم من حال الحيوان الآكل الشارب الناكم بل إنه لانسبة بين الحالين .

### ماهية اللذة والألم

(١) ولكن ما هي اللذة ؟ إنها ليست إدراك الشيء الذي يذبح ، وليس الحصول على الشيء الذي يحصلوا بمحض عن الإدراك . إنما إدراك الشيء المذ

وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس : فالشىء الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملام والمليس الملام . والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة . والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار : فالحق : وتارة وباعتبار : فالجميل . ومن العقليات نيل الشكر ووفر المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن هم ذوى العقول في ذلك مختلفة .

وكل خير بالقياس إلى شيء ما ، فهو السكال الذى يختص به وينحوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرین : بكل خيرى ويدراك له من حيث هو كذلك .

---

== وحصول عليه ، إنها إدراك له من جهة ما هو كمال وخير عند المدرك . أما الألم فإنه إدراك لشيء الأمر المؤلم وحصل على هذا الأمر المدرك .

وخيرية الشئ وشرعيته قد تختلف بحسب اختلاف المقياس الذى تقاس به ، فالمطعم الملام والمليس الملام خير بالنسبة للشهوة . والغلبة خير إذا أخذنا القوة الغضبية مقاييساً ، أما الذى يعتبر خيراً بالنسبة للعقل فهو من الوجهة النظرية الحق ، ومن الوجهة العملية : الجميل .

ومن العقليات التي يتفاوت في تحقيقها ذوو الهمم : نيل الشكر ووفر المدح والحمد والكرامة .

وكل كائن يعلم بفطرته إلى تحقيق السكال الملام له بحسب استعداده الطبيعي وتحقيقه لذلك هو الخير بالنسبة له :

وبالجملة فإن اللذة تتعلق بأمرین : بحصول كمال خيرى للإنسان وإدراك له من حيث هو كمال خيرى :

(١) وهم وتنبيه : ولعل ظاناً يظن أن من السكالات والخيرات ، مala يلتفت به اللذة التي تناسب مبلغه ، مثل الصحة والسلامة ، فلا يلتذ بما يلتفت بالحلو وغيره جوابه بعد المساعدة والتسليم ، أن الشرط كان حصولاً وشعوراً جديعاً ، ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها على أن المريض الوصب [ الذي طال به المرض ] يجد عند التّوّب [ الرجوع ] إلى الحالة الطبيعية معافاة [ الأخذ على غرة ] غير خفي التدرج لذة عظيمة .

(٢) تنبّيه : وللذيد قد يصل فيكره كراهيّة بعض المرضى للحلو ، فضلاً عن أن لا يشتته اشتهاه سابقاً ، وليس ذلك طاعناً فيما سلف لأنّه ليس خيراً في تلك الحال ، إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير .

---

(١) ولكن إذا كانت اللذة نتيجة للسكالات والخيرات فما بانيا لا نلتذ بالصحة والسلامة بمقدار ما نلتذ بالذائق الشمسي ؟

وجواب هذا الاعتراض على فرض تسلّيمه أن شرط اللذة ليس حصول الشيء اللذيد فقط ، حصوله و الشعور به معاً .

ولعل استمرار المحسوسات وتكرارها هو الذي يصرّفنا عن الشعور بذلك إذ أنها تصبح عادياً . ومع ذلك فإن المريض الذي طال به المرض يجد عند الرجوع إلى الحالة الطبيعية خفأة لذة عظيمة .

(٢) ولكن بعض المرضى يكره الحلول بل لا يطيق النظر إليه فضلاً عن أن يشتّهيه ، ويبتليع إلى الحصول عليه .

ليس ذلك طاعناً في تعريف اللذة ، لأنّ هذا الحلول لا يشعر به المريض من حيث هو حلو ، وهو من أجل ذلك ليس خيراً له في حالته تلك المرضية .

(١) تنبئه : إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا تلطف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ، ولا شاغل ولا مضاد للمردك ؛ فإنه إذا لم يكن سالماً فارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم ، فمثل عليل المعدة ، إذا عاف (كره) الحلو . وأما غير الفارغ ، فمثل الممتليء جداً ، يعاف الطعام اللذيد وكلا واحد منها إذا زال مانعه ، عادت لذته وشهوته ، وتؤدي بتاخر ما هو الآن يكرهه .

(٢) تنبئه : وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة المردكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى ، أو معوقة كما في الخدر ؛ فلا يتألم به ؛ فإذا انبعثت القوة أو زال العائق ، عظم الألم .

---

(١) ومع ذلك فيمكن تلقي هذه الإعتراضات بزيادة قيد في تعريف اللذة وإن كنا ، لو أتبينا الدقة في فهم ما سبق ، في غنى عنـه . يمكننا أن نقول إن اللذة هي إدراكٌ<sup>أو نيل</sup> لما هو عند المردك كمال وخير من حيث هو كذلك ولا شاغل ولا مضاد للمردك . فقيد عدم الشاغل يخرج الممتليء الذي يعاف الطعام اللذيد ، وقد عدم المضاد يخرج المريض الذي يعاف الحلو . وإذا ما زالت هذه الموانع عادت اللذة رالشهاوة وحصل التألم لفقدان ما يكره الآن .

(٢) وكما أن اللذة قد لا تتحقق أسباب ما مع وجود الشيء اللذيد كذلك قد يوجد السبب المؤلم ولا يتألم به الإنسان ، لما لسقوط القوة المردكة كالمرض في حالة الاحتضار فإنه لا يحس بالآلام القاسية ، وإنما العائق كما في حالة العضو الخدر فإنه لا يتألم من الاحتراق ؛ فإذا ما انبعثت القوة المردكة من جديد أو زال العائق أحس الإنسان بالألم وفظاعته .

- (١) تنبئه : إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعيى الذي يسمى ذوقا ، جاز أن لا نجد إليها شوقا . وكذلك قد يصح ثبوت أذى ما يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاسة ، كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز . مثال الأول : حال العين خلقة ، عند لذة الجماع . ومثال الثاني : حال من لم يقاس وصب الأقسام عند الحمية .
- (٢) تنبئه : كل مستدل به فهو سبب كال يحصل للمدرك . وهو بالقياس

### تمهيد لإثبات اللذة العقلية

- (١) قد تكون اللذة ثابتة لا شك فيها ولكن إذا لم يتذوقها الإنسان فإنه لا يشعر بشوق إليها ، ومثل ذلك مثل العين بالنسبة للذلة الجماع . وقد يكون الأذى ثابتا لا شك فيه ولكن إذا عاش الإنسان سليما صحيحا . بسبب اتخاذ الحمية شعارا فإنه لا يبالغ في الاحتراز عن الواقع في الأذى وذلك لأنه لم يقاس الآلام .

### إثبات اللذة العقلية

- (٢) كل ما يعد لذيناً فهو سبب كال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير ، ولاشك أن إدراكنا للكلالات ، والكلالات نفسها التي تتعلق بها اللذة ، كل ذلك متفاوت : فكال القوة الشهوانية وخيرها أن يتآدي إليها كيفية محسوسة ملائمة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية كشيء حلوميلا أو كانت حادثة عن تخيل كاذبة النائم حالة الاحتلال ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بيقية الحواس كحاسة اللمس والشم .
- وكال القوة الفضائية الظفر والغلبة ، أو الشعور بأن المغضوب عليه قد ناله ضرر ما .

=

إليه خير ثم لاشك في أن الكمالات وإدراكها متفاوتة . فكمال الشهوة مثلاً أن يتکيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة . وكذلك الملوس والمشروم ونحوهما ، وكما القوة الضدية أن تتکيف النفس بكيفية غلبة ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه . وكما الوهم التکيف بهيمة ما يرجوه ، أو ما يذكره . وعلى هذا حال سائر القوى ، وكما الجوهر العاقل ، أن تتمثل فيه جلية الحق ، قدر ما يمكنه أن ينال منه بهاته الذي يخصه . ثم يتمثل الوجود كله ، على ما هو عليه ، بجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول ، الحواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلاً لا يغایر الذات . فهذا هو المکال الذي يصير به الجوهر العقلى بالفعل ، وما سلف فهو المکال الحيواني . والإدراك العقلى ، خالص إلى المكنه عن الشوب والحسى شوب كله . وعد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى . والحسية مخصوصة في فلة ، وإن كثرت فبالأشد — والإدراك إلى الإدراك — فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية ، نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الإدراكين .

---

== وكما الوهم أن يتکيف بصورة ما يرجوها أو بصورة شيء يذكره وكذلك الأمر في الحافظة وغيرها من القوى .

ولكن هذه الكمالات كمالات حيوانية ، وللجوهر العاقل كما له الخاص به ، وكما له أن يتمثل فيه ما يمكنه أن يتعقله من الحق الأول . . . ذلك أن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير يمكن لغيره سبحانه . إن كمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه بجرداً من الشوائب والظنوں ، مبتدأ من مبدأ الكل مثنياً بالحواهر الشريفة وما يتلوها حتى يستوف في نفسه الوجود كله ويتمثل ==

- (١) تنبية : الآن إذا كفت في البدن وفي شواغله علاقته ، ولم تشتق إلى كمال المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضده ؛ فاعلم أن ذلك منك لا منه وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه .
- (٢) تنبية : واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت ؛ من أنها انفعالات

فيه ذلك على وجه لا يكون بينه وبين ما تمثل فيه تمايزاً إذ أنه يصير عقلاً مستفاداً ذلك هو السكلال الخاص بالجواهر العاقل ، والجواهر العاقل يلتذ به ، وإذا قارنا لذته بلذة الحواس ، وجدنا أنها أنها يختلفان كاوكيفا : ذلك أن الإدراك العقلي يصل إلى كنه المعمول وحقيقةه أما الحسى فإنه يقتصر على الظواهر الخارجية ، ثم عدد تفاصيل المعمولات لا يكاد ينتهي إلى حد ، أما المحسوسات فإنها محصورة في قلة محدودة ، وتذكرها يأتينا من ناحية الشدة والفضب كالحلال وتبين المختلفتين .  
 السكلال العقلية ، إذن ، أقوى إدراكاً وأكثر كثافة . فاللذة التابعة لها ، إذن أشد . بل كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهمية والغضبية أو كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك . إن نسبة اللذة العقلية إلى اللذة الشهوانية كنسبة الابتهاج بالحق الأول إلى الشعور الذي ينتج من أكل شيء حلو مثلاً ، ونسبة الإدراك فيما كنسبة إدراك الله إلى إدراك الأشكال والظواهر .

### الانفاس في المادة عائق عن بلوغ السكلال

(١) ولكن من المفروض أن كل كائن يتطلع إلى كمال الذي تتطلبه طبيعته ويتشوق إليه ، فما بال الجواهر العقل ، إذن ، لا يتطلع إلى كمال المناسب أعني الوصول إلى المعمولات ؟ الحق أن ذلك راجع إلينا لا إلى المعمولات وذلك بسبب انها سباق الملاذ الدنيوية وإقصارنا على عالم البدن واهتمامنا بشواغله وعلاقته .

### الألام العقلية

(٢) إن النفس بمجاورة لها البدن واحتياطها بقدرتها كمنها هيئات لا تناسب =

وهيئات تلحق النفس بجاورة البدن . إن تمكنت بعد المفارقة ، كفت بعدها كما كنت قبلها ، لكنها تكون كآلام متكمّة ، كان عنها شغل فوقع إليها فراغ ، فأدركت من حيث هي منافية . وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار الروحانية ، فوق ألم النار الجسمانية .

(١) تنبية ثم اعلم : أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للسكال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور ، وما كان سبب غواش غريبة فتزول ولا يدوم بها التعذيب .

(٢) تنبية : واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشقيقة إلى السكال وذلك الشوق تابع لتبنيه يفيده الاكتساب . وبالبله بخبيه من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين والمملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء .

---

= مع كالمها ولكنها لا تحس بهافي عالمنا الأرضي ، مثلها في ذلك مثل عضو يمكن منه سبب الألم ولكنها لا يشعر به لعائق فإذا ما زال العائق شعر به . وإذا فارقت النفس البدن شعرت بهذه الهيئات الرديئة وتأنمت لها وشققت بها وأملأها هذا الروحاني فوق ألم النار الجسمانية .

### أقسام الشقاوة العقلية

(١) إذا كان عدم بلوغ النفس لراتب كالمها بسبب نقصان في العقل ، فإنه لا يرجي السكال لها بعد الموت . إن نقصانها غير مجبور ، ولكنها لا تتعدب — أما إذا لم تصل النفس إلى كالمها بسبب عارض غريب فإن النقصان يزول بعد الموت ولكن لا بد من عقوبة تطهر النفس وتزكيتها .

(٢) إن الشفاء برذيلة النقصان تحس به النفوس الشقيقة إلى السكال فقط وشوقيهم إلى السكال ناتج عن اكتساب نظري وذلك عندما تبين لهم أن من شأن =

(١) تنبية : والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مقارنة البدن  
وافتقدوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا  
بالسکال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها .

(٢) تنبية : وليس هذا الالتجاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن ،  
بل المنغمون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيرون وهم  
في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً ، قد يتمكن منهم ، فيشغلهم عن  
كل شيء .

(٣) تنبية : والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها (تغلوظها)

---

— النفوس لدرك السکال وتحقيقه : ومن هنا كان الشوق إليه ، والتألم من  
فقدانه . أما النفوس الساذجة فإنها لا تتألم من النقصان ، وإنما يتأنم المحاددون  
والمهملون والمعرضون عن السير فيها أشير به إليهم من طريق الرشاد . لذلك  
كانت البلاهة أدنى إلى الخلاص من الفطانة القاصرة .

### أقسام السعداء

(١ ، ٢) هذا التنبیهان يذكر ابن طفيل معنیهما مقدماً الثاني على الأول كالتالي :  
( من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن ، وأقبل  
بكليته عليه ، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهانه ، ولم يعرض عنه حتى وافته  
منيته وهو على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن بقي في لذة  
لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لأنصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب  
الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ، ويزول عن ما تقتضيه  
هذه القوى الجسامية من الأمور الحسية التي هي بالإضافة إلى تلك الحال آلام  
وشرور وعوانق ) .

(٣) والنفوس السليمة التي هي على الفطرة فلم تnel حظاً من الاتصال بالملائكة

مباشرة الأمور الأرضية الحاسمة (الصلبة) إذا سمعت ذكرًا روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيتها خاش شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجده مريح (شديد) مع لذة مفرحة ، يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش وذلك للمناسبة . وقد جرب هذا تجريبًا شديداً . وذلك من أفضل البواعث . ومن كان باعثه إياه ، لم يقتضي إلا بتقىمة الاستبصار . ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة ، أقنעהه ما بلغه الفرض . فهذه حال لذة العارفين ،

(١) تنبئه : وأما البلة فإنهم إذا تزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلمهم لا يستغفون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم : ولا ينتفع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه . ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الإستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .

= الأعلى ولم تنعم في الماديات فتصبح غليبة الطبع . . هذه النقوس إذا سمعت ذكرًا ومنها روحانياً يذكرها بالملأ الأعلى ويشير إلى ما فيه من جمال وبهاء استوات عليها عاطفة شائقة وتطلعت متلفمة إلى ذاك العالم وغمرتها لذة سارة . . ذلك أنها من حيث الطبيعة مستعدة للاتصال بهذا العالم . والطبيعة المستعدة من أفضل البواعث التي تدفع بالإنسان نحو اللذات العليا ومن كان باعثه على الاتصال طبيعته فإنه لا يقر له قرار حتى يصل إلى استكمال هدفه ، أما من كان باعثه طلب الحمد أو المنافسة فإنه يقف عند حصول غرضه ، فيقنع بالحمد ، والحمد ليس إلا .

### مصير البلة ورفض التناصح

(١) وأشار ابن سينا إلى القسم الأول من هذا التنبئه في كتابه المبدأ والمعاد ، وذكر - كما يقول الطوسي - إن بعض أهل العلم من لا يحازف فيما يقول ، وأظنه يزيد الفارابي ، قال قوله مكناً وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن ، وهم بدنيون ، لا يعرفون غير البدنيات ، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان =

فاما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه، فستتحيل، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارتها النفس المستنسخة ، فكان حيوان واحد نفسان . ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام ، عدد ما يفارقها من النفوس ؛ ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة ، تستحق بدننا واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه متهانعة . ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع آخر لنا .

= فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية ، أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع وهذه مهياً . وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية : لأنها لا يتعلق بها إلا ما يكون نفسها لها ، فيجوز أن تكون أجراً متساوياً ، لا أن تصير هذه أنفساً لتلك الأجرام ، أو مدبرة لها : فإن هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخييل ، ثم تخيل الصورة التي كانك معتقدة عنده وفي وهمه ، فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الحيرات الأخرى على حسب ما تخيلتها وإلا فشاهدت العقارب كذلك ، عن الطوسي ص ٩٧ - ولعل ذلك في النهاية يؤدي بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين .

وهذه النفوس لا تخل في أبدان إنسانية أخرى : ذلك أن ابن سينا لا يرى التناسخ إذ أن تهيؤ البدن ، في رأيه ، يوجب فيضان النفس إليه فلو كان التناسخ صحيجاً لاقتضى ذلك أن يحمل في البدن النفس التي فاضت إليه والنفس المستنسخة فكان ليدن واحد نفسان وذلك مستحيل .

ثم إنه لوضوح التناسخ لاقتضى فساد بدن ما وجود بدن آخر تخل فيه النفس واقتضى ذلك أيضاً أن توجد أجسام ناشئة بعدد الأجسام التي تفني ولكن ذلك منقوص بحالات الحرب أو الحالات التي تنتشر فيها الأوبئة فتفني العدد الكبير من الأبدان . وإنه لمن الواضح أن ما يتكون من الأبدان في مثل هذه الظروف =

إشارة : أَجْل مُبْتَهِج بِشَيْءٍ ، هُوَ الْأَوْل بِذَاتِه ، لَأَنَّه أَشَدُ الْأَشْيَاء إِدْرَاكًا  
لَاشَدُ الْأَشْيَاء كَالَا ، الَّذِي هُوَ بِرَيْه عن طبيعة الإِمْكَان والعدم . وَهَا  
مِنْبِعَا الشَّر ، وَلَا شاغل لَهُ عَنْهُ . وَالْعُشُقُ الْحَقِيقِي هُوَ الْإِبْتَهَاجُ بِتَصْوِيرِ حَضْرَةِ  
ذَاتِ مَا . وَالْشُّوْقُ هُوَ الْحَرْكَةُ إِلَى تَعْمِيمِ هَذَا الْإِبْتَهَاجِ ، إِذَا كَانَتِ الصُّورَةُ  
مُتَمَثِّلَةً مِنْ وَجْهِهِ كَمَا تَمَثِّلُ فِي الْخَيَالِ ، غَيْرَ مُتَمَثِّلَةٍ مِنْ وَجْهِهِ كَمَا يَتَفَقَّدُ أَنَّ  
لَا تَكُونُ مُتَمَثِّلَةٌ فِي الْحَسْنِ ، حَتَّى يَكُونَ تَكَمِّيلُ التَّشَهِيدِ الْحَسْنِي لِلْأَمْرِ الْحَسْنِ .  
فَكُلُّ مُشْتَاقٍ فَإِنَّهُ قَدْ نَالَ شَيْئاً مَا وَفَانَهُ شَيْءٌ مَا وَأَمَّا الْعُشُقُ فَعَنِّيَ آخِرُ الْأَوْلِ .  
عَاشَقُ لَذَّاتِهِ ، مَعْشُوقُ لَذَّاتِهِ : عَشَقٌ مِنْ غَيْرِهِ أَوْ لَمْ يَعْشُقْ ؛ وَلَكِنْهُ لَيْسَ  
لَا يَعْشُقُ مِنْ غَيْرِهِ ، بَلْ هُوَ مَعْشُوقُ لَذَّاتِهِ مِنْ ذَاتِهِ ، وَمِنْ أَشْيَاءِ كَثِيرَةٍ غَيْرِهِ .  
وَيَتَلَوُهُ الْمُبَتَهِجُونَ بِهِ وَبِذَوَاتِهِمْ مِنْ حِيثُ هُمْ مُبَتَهِجُونَ بِهِ ، وَهُمُ الْجَوَاهِرُ  
الْعُقْلِيَّةُ الْقَدِيسِيَّةُ وَلَيْسَ يَنْسِبُ إِلَى الْأَوْلِ الْحَقُّ ، وَلَا إِلَى التَّالِيَّنِ مِنْ خَلْصِ  
أُولَائِنِ الْقَدِيسِيِّينَ شُوْقٌ .

وَبَعْدَ الْمُرْتَبَتَيْنِ مِنْ رَتِيْبَةِ الْعُشَاقِ الْمُشْتَاقِيْنِ ، فَهُمُ مِنْ حِيثُ هُمْ عَشَاقٌ ، قَدْ  
نَالُوا نِيلًا مَا ، فَهُمْ مُلْتَذَوْنُ ، وَمِنْ حِيثُ هُمْ مُشْتَاقُوْنَ فَقَدْ يَكُونُ لِأَصْنَافِ  
مِنْهُمْ أَذْى مَا . وَلَا كَانَ الْأَذْى مِنْ قَبْلِهِ كَانَ أَذْى لَذِيذَا — وَقَدْ يَحْمَكِي  
مِثْلُ هَذَا الْأَذْى مِنَ الْأَمْوَارِ الْحَسْنِيَّةِ مُحَاكَاهًا بَعِيْدَةً جَدًا ، حَالُ أَذْى الْحَرْكَةِ  
وَالْمَدْغَدَةِ ؛ فَلَرَبِّما خَيَلَ ذَلِكَ شَيْئاً بَعِيْدَأَ مِنْهُ . وَمِثْلُ هَذَا الشُّوْقِ مُبْدِأً  
حَرْكَةً مَا ، فَإِنْ كَانَتْ تَلِكَ الْحَرْكَةُ مُخْلَصَةً إِلَى النَّيْلِ بَطْلِ الْطَّالِبِ ، وَحَقَّتِ  
الْبَهْجَةُ ، وَالنَّفُوسُ الْبَشَرِيَّةُ إِذَا نَالَتِ الْغَبْطَةَ الْعُلِيَّةَ فِي حَيَاتِهَا الدُّنْيَا ، كَانَ أَجْلَ  
أَقْلَى مَا يَفْنِي مِنْهَا وَفِي مَثْلِ هَذِهِ الْحَالَاتِ لَا يَمْكُنُ القُولُ بِالْمُتَنَاسِخِ إِلَّا إِذَا قَلَّنَا إِنَّ  
عَدَدَهُ مِنَ النَّفُوسِ . تَتَصَلُّ بِيَدِنَا وَاحِدٌ فَتَحْلِلُ فِيهِ مُتَجَاوِرَةً أَوْ تَنَمازُعَ وَتَنَادِاعَ عَنْهُ  
وَتَنَاهَعَ وَكُلُّ ذَلِكَ بِأَدِيِّ الْفَسَادِ فَالْمُتَنَاسِخُ إِذْنَ مُسْتَحِيلِ .

أَحْوَاهَا أَنْ تَكُونَ عَاشِقَةً مُشْتَاقَةً ، لَا تَخْلُصُ عَنْ عَلَاقَةِ الشُّوْقِ ، اللَّهُمَّ إِلَّا  
فِي الْحَيَاةِ الْآخِرِيِّ .

وَتَتَلَوُ هَذِهِ النُّفُوسُ نُفُوسًا أُخْرَى بِشَرِيكَةٍ مُتَرَدِّدَةٍ بَيْنَ جُهَيْرَةِ الْرُّبُوبِيَّةِ  
وَالسَّفَالَةِ عَلَى درَجَاتِهَا .

ثُمَّ تَتَلَوُ هَذِهِ النُّفُوسُ الْمَغْمُوسَةُ فِي عَالَمِ الطَّبِيعَةِ الْمَنْحُوسَةِ ، الَّتِي لَا مَفَاصِلَ  
لِرِقَابِهَا الْمَنْسُكُوَّةِ (١) .

---

مَرَابِبُ الْمَوْجُودَاتِ الْمُجْرَدَةِ فِي الْإِبْهَاجِ وَاللَّذَّةِ

(١) لَا تَسْتَعْمِلْ كَلِمَةَ اللَّذَّةِ بِالنِّسْبَةِ لِلَّهِ سَبِّحَاهُ وَتَعَالَى وَلَذِكْ أَسْتَبِدَهَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُسَيْبَةً  
بِكَلِمَةِ الْإِبْهَاجِ . وَاللَّهُ سَبِّحَاهُ وَتَعَالَى مُبَتَّهُجُ بِذَاهَهُ : ذَلِكَ أَنَّ ذَاهَهُ أَكْلُ الذَّوَافِ ،  
وَإِدْرَاكُهُ أَكْلُ الْإِدْرَاكَاتِ . وَإِذَا كَانَتِ اللَّذَّةُ تَتَبَعُ قُوَّةَ الإِدْرَاكِ وَشَدَّةَ جَهَالِ  
الْمَدْرُكِ فَاللَّهُ أَجْلُ مُبَتَّهِجٍ .

إِنَّ ذَاهَهُ إِنَّهُ كَامِلٌ وَإِدْرَاكُهُ لَهَا تَامٌ . إِذْنُهُ عَاشِقُ لَذَاهَهُ ، ذَلِكَ أَنَّ المُشْقَقَ  
يَتَبَعُ خَيْرِيَّةَ الْمَعْشُوقِ وَجَهَالَهُ وَإِدْرَاكَهُ . اللَّهُ عَاشِقُ لَذَاهَهُ ، إِذْنُهُ مَعْشُوقُ لَذَاهَهُ ،  
سَوَاءَ عُشُقٌ مِنْ غَيْرِهِ أَوْ لَمْ يُعْشِقْ ، وَلَكِنْهُ كَمَا هُوَ مَعْشُوقُ لَذَاهَهُ مِنْ ذَاهَهُ فَانِه  
مَعْشُوقُ مِنْ أَشْيَاءِ كَثِيرَةٍ غَيْرِهِ

أَنَّهُ مَنْزَهٌ عَنِ الشُّوْقِ : ذَلِكَ أَنَّ الشُّوْقَ هُوَ التَّطَلُّعُ إِلَى اسْتِكَالِ الْإِبْهَاجِ أَوِ اللَّذَّةِ  
وَذَلِكَ لَا يَتَأْتِي إِلَّا إِذَا كَانَ الْمَعْشُوقُ حَاضِرًا فِي الْخَيَالِ غَائِبًا عَنِ الْحَسْنِ فَكُلُّ  
مُشْتَاقٍ فَانِهِ قَدْ نَالَ شَيْئًا مَا وَفَانِهِ شَيْءٌ مَا وَاللَّهُ سَبِّحَاهُ وَتَعَالَى مَنْزَهٌ عَنِ ذَلِكِ .

وَيَتَلَوُهُ سَبِّحَاهُ وَتَعَالَى ، مِنْ حِيثُ كَالْبَهْجَةِ ، الْعُقُولُ الْقَدِيسِيَّةُ أَوْ إِلَيْكُ  
الْمُبَتَّهُجُونَ بِهِ وَبِذَوَاتِهِمْ لَمَّا فِيهَا مِنْ أُثْرِ الْحَقِّ .

وَكَمَا أَنَّهُ لَا يَنْسَبُ إِلَى الْأَوَّلِ الْحَقُّ شُوْقٌ فَكَذَذَكَ لَا يَنْسَبُ إِلَى التَّالِينِ مِنْ  
خَلْصِ أَوْلِيَانِ الْقَدِيسِينَ شُوْقٌ .

وَأَمَّا الْمَرْتَبَةُ الْثَّالِثَةُ فَهُنَّ مَرْتَبَةُ الْعُشَاقِ الْمُشْتَاقِينَ ، إِنَّهُ مَرْتَبَةُ النُّفُوسِ الْكَامِلَةِ =

(١) تنبئه : فإذا نظرت في الأمور وتأملتها ، وجدت لنكل شيء من الأشياء الجسانية كالابن يخصه ، وعشقاً إرادياً وطبعياً لذلك الكمال ، وشوقاً إرادياً أو طبيعياً إليه إذا فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عنانية . وهذه جملة ، وتحد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً .

= من بني البشر الذين وصلوا إلى مرتبة الاتصال ، فهم ملتفتون وهم مشتاقون ، والشوق عذاب وألم ، ولكن الألم والعذاب من قبل المعشوق يكون الذيأ وكم يقول الطوسي (الأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده الذيأ لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ؛ ووصول الآخر أثر الوصول ) . وقد يشبه ذلك عن بعد جداً أذى الحسكة والدغدة وإن كان ذلك تشبيهاً بعيداً . وهذا الشوق باعث يدفع الإنسان نحو الوصول إلى النيل فإذا ما وصل الإنسان إلى ذلك بطل الطلب وحققت البهجة .

ولتكن النقوس البشرية التي نالت السعادة : أعني الاتصال بالملأ الأعلى في حياتهم الدنيا لا يمكن أن تتخلص عن علاقة الشوق طالما كانت في البدن ولا يتأنى لها أن تخاطي بالعشق الحالص إلا في الحياة الأخرى . والمرتبة الرابعة هي مرتبة النقوس المتزددة بين الروحانية والمادة وهي مرتبة النقوس البشرية المتوسطة .

وفي النهاية المرتبة الخامسة وهي مرتبة النقوس الناقصة ، تلك النقوس المفمودة في عالم الطبيعة حتى تدنسست به فخلت عليها كلية العذاب .

(١) لما فرغ ابن سينا من إثبات العشق للجواهر المجردة وإنبات الشوق لبعضها به في هذا الفصل على أن ذلك ثابت لباقي الكائنات : ذلك أن الملاحظة والتأمل تبين لنا أن كل كائن له كماله الذي يخصه وهو عاشق له متшوق إليه سواء كان ذلك بالطبع أو عن إرادة واختيار وقد فعل ابن سينا ذلك في رسالة له في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات .

## النبط التاسع : في مقامات العارفين

### إجمال وتحليل

(١)

الناس في هذه الحياة درجات ، ودرجاتهم تتفاوت بحسب مراتبهم في المعرفة . وإذا نظر كثير من الناس نظرة تقدير إلى الزراء أو المجد أو الجاه أو القوة ، فإن نظرتهم هذه سطحية مادية ، هي أقرب إلى نظرة الدهماء منها إلى نظرة الحكماء . درجة الإنسان في المعرفة إذن هي التي تحدد منزلته الحقيقية وارتفاع منزلته أو انخفاضها إنما يتبع تزويده بحظ وافر من المعرفة أو قلة بقاضته منها . والمعرفة التي تتحدث عنها هنا إنما هي المعرفة الصوفية ، ومن تسلح بها يسمى « العارف » وللعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، ولهم أمور خفية فيهم هي بهجتهم بالحق ، وقد تصدر عنهم بعض الكرامات فيستنكرونها قوم ويستعظمها آخرون . وقد يماؤ خلط الناس - ولا يزالون يخلطون - بين الزاهد والغائب والعارف . وإذا كان هذا الخلط قد وجد في عهد ابن سينا بصورة اقتضته أن يميز بينهم فإننا الآن ، في أشد الحاجة إلى هذا التمييز . ذلك أن الصحف والكتب وال العامة والمنتفعين لا يكادون يفرقون بين الزاهد والعارف والغائب ، وأبن سينا يفرق بينهم تقريراً دقيقاً من ناحية السلوك ، ومن ناحية الهدف ، إنه يرى : أن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد ، وهو في زهده إنما يحرى تاجر يشتري متاع الدنيا متاع الآخرة . وإذا كان قد انصرف عن اللذات الحسية فهو انصراف المحب

المتشوق . إنه حنون إلى هذه اللذات الحسية غافل عما وراءها . إنه متشبّه بهذه اللذات : لذات الزور ، وإذا كان قد تركها في دنياه فإنما تركها عن كره ، وما تركها إلا ليست أجل أضعافها .  
وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من مثوبة .

والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والعبادة عند هذا معاملة ما : إنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، إنه يعبد الله لا لذاته وإنما ليبعث في الآخرة إلى مطعم شهي ، ومشرب هن ، ومنكح هن ، وإذا أطاعت على آمله ومطاعمه فلا تجدها تتعدي لذة البطن ولذة الحسية .

وسيمنحه الله في الآخرة ما وعده من أجر ومثوبة .  
والمنصرف بفسكه إلى الله مستديعاً لشروع نور الحق في سره يخص باسم العارف .

وإذا كان الزاهد قد يكون في الوقت نفسه عابداً والعابد زاهداً فإن العارف ينطوي على الزهد والعبادة ولكن زهده إنما هو تزهه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق ، وعبادته إنما هي تطويق النفس الأمارة للنفس المطمئنة حتى يتوجه بكليته إلى الله لا يعوقه عن ذلك خيال فاسد ، أو وهم ضال ، أو شهوة جاححة ، والعارف - خلافاً للزاهد والعابد - ي يريد الحق الأول لا الشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفاته ، إنه لا يعبده لهدف آخر يرجوه من ورائه ، إنه لا يجعل الحق واسطة لأجر يناله أو مثوبة يطمع فيها ، أن الحق غابته ، انه متوجّب به ، لقد عرف اللذة الحق وولى وجهة سمتها فكان من المستبصرين بهداية القدس .

ولقد أنزل الله الدين هداية ورحمة : فاستفاد منه بعض الناس الأمنه والطمأنينة ، واستفاد منه بعض آخر - زيادة على ذلك - الأجر الجزيل في الحياة الأخرى . أما العارفون فقد غرتهم نعمة الله : لقد استفادوا من الدين أمنهم وطمأنيتهم في هذه الحياة ولن يحررهم الله مثوبته يوم للقيمة ، هذا فضلاً عما ينعمون به في حياتهم الدنيا وحياتهم الأخرى من البهجة بالحق ، ومن الاستماع بعالاً عين رأت ولا أدن سمعت ولا حظر على قلب بشر .

( ٢ )

والعارف لا يصبح عارفاً بفأة أو دون محمود واكتساب وإنما لا بد له من السير في طريق صعب المرتفق .

إن هذا الطريق يبتدئ بما يسميه العارفون الإرادة . وهى حالة تعترى المؤمن حين يتطلع إلى استشراف الملا الأعلى والاتصال به . ومن الإرادة أنت كلية مرید . ولا بد للمريد من أن أن يسلك الطريق: لا بد من الرياضة . والرياضة تهدف إلى ثلاثة أغراض : العرض الأول التنزيه عما سوى الله ، وذلك بالزهد . والغرض الثاني تطويق النفس الأمارة للنفس المطمئنة، وذلك بالعبادة المشفوعة بالفكرة وبالألحان المذهبة وبالوعظ الرشيد . أما الغرض الثالث فإنه تلطيف السر ، والسر محل المشاهدة ، ويعين على ذلك الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يقوم على كريم الصفات لاعلى سلطان الشهوة وحينما يأخذ المرید في الرياضة ويصل فيها إلى حل يحصل معه على شيء من الاستعداد: يلوح له نور الحق كبرى خاطف يلمع ثم يخمد . ويبتهج المرید بذلك فيتشوق إلى هذه البروق قبل أن تحدث ويتحسن على انتهائها .

هذه البروق الوامضة الالذى تسمى عند العارفين أوقاتاً

وهي تكثير كلما أمعن الإنسان في الارتباط ، فإذا توغل فيه لاحت له هذه الأنوار في غير الارتباط . وكلما لاحت له آخر جته عن سكينته وتنبه جليسه إلى مابه ولكن الرياضة تصل به إلى أن ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألفاً والوميض شهاباً بينا .

ويمعن في الرياضة ويتجاذل فيها فتصبح هذه الأنوار له متى شاء ، ويتردج في الترقى أيضاً فلا يتوقف الأمر على مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً ، لاحظ الحق وينصرف دائماً عن عالم الزور إلى عالم الحق وتنهى الرياضة به إلى النيل : فإذا ما عبر الرياضة صار سره مرآة مجلوبة محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلا ، وابتعد بالحق وفرح بنفسه ثم ينتهي بالغيبة عن نفسه ، فيلحظه جناب القدس فقط ، وإن لاحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة .

وهذا المقام - كما يقول الرازي - آخر مقامات السلوك إلى الله وأول مقامات الوصول التام إلى الله : وهو الفناء عمما سوى الله بالكلية ، والبقاء به بكليته وهناك بحق الوصول .

ودرجات السلوك في الله لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة وأن يصير من الوالصلين إلى العين لا السامعين للأثر .

### (٣)

ثم يأخذ ابن سينا في الحديث عن أحكام العارفين وأسلوبه لا يخلو من جمال أخاذ . إن العارف دائماً طلق الوجه بسام الحبأ ذلك أنه دائماً فرح بالحق بل إنه فرح بكل شيء لأنه يرى الحق أينما ولـ وجهـة . والناس عنده

سواء : لذلك يحترم الصغير كما يحترم الكبير ويهمش للخامل كما يهشم للنبيه .  
ولأنه مستبصر بسر الله في القدر فهو لا يستهويه الغضب عند مشاهدة  
المنكر كما تعتريه الرحمة ، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق فنا صاح لا بعنف معير  
ثم يقول ابن سينا في روعة رائعة :

العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقىة الموت ؟  
وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ !  
وصفاح ، وكيف لا ونفسه أكبير من أن تجرحها ذلة بشر ؟  
ونساء للأحقاد ، وكيف لا وذكره مشغول بالحق ؟ !

---

## النط التاسع : مقامات العارفين

### نصوص وشرحها

(١) تنبية : إن للعارفين مقامات ودرجات ، ينصون بها وهم في حيواتهم الدنيا دون غيرهم فـأبدانهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجروا

(١) العارفون هم الذين اتصلوا بالله ، إنهم الصوفية ، ولهن مقامات ودرجات يختصون بها في هذه الدنيا ليست لغيرهم . إنك تراهم كالأفراد العاديين ولكن نقوتهم قد سيطرت على أجسادهم حتى لـكأنها تجردت عنها والتحقت بـعالما : عالم القدس . ولهؤلاء العارفين أمور خفية فيهم هي سعادتهم بما يستمتعون به من مشاهدة الملاـا الأعلى ، ومن الاستمتاع بجمال الله وجلاله ، بما يفيضه سبحانه عليهـم من معرفة وحكمة .

ولهم أمور ظاهرة عنهم هي الآيات التي تظـر آثارها عنـم فــسمى بالمعجزات أو بالــكرامات وهي أمور يستذكرها الجــاهلون بأسرارها ويــستعظمها من يــعرفها : أما سلامــان فهو عند ابن سينا مثل للنفس المــناطقة ( وأبســال مثل للعقل النــظري ، وهو درجتها في العــرفان ) ، وزوجته ( القــوة الــبدنية الــأمار للــشــمــوة ) تقع في حــبــ أبســال ، فــيــقــائــيــ علىــها ( وهذا الإــباء هو انجدــاب العــقل إلى عــالمــه ) فــكــيدــ لإــيقــاعــه بين أحــضــانــها بالــاستــعــانــة بــأختــها ( وهــى القــوة الــعــملــيــة الــتــى تــســمى العــقــلــ المــطــيــعــ للــعــقــلــ النــظــرــى ) وــبتــلــيــســها نــفــســها بــدــلــ أــخــتها ( وهذا هو توــسيــلــ الــفــســ

الأــمــارــةــ : ولكن قبل أن تخــينــ الســاعــةــ الــحــاســهــ يــلوــحــ منــ الســاءــ بــرقــ ( هو الخطــفةــ الإــلهــيــةــ الــتــى تــســنــحــ فــأــنــاءــ الــأــشــغــالــ بــالــأــمــورــ الــفــانــيــةــ ، وهــى جــذــبةــ منــ جــذــباتــ الحقــقــ فــيــكــشــفــ لــعــينــ أــبــســالــ حــقــيــقــةــ الــأــمــرــ الــذــىــ أــوــشــكــ أــنــ يــقــعــ فــيــهــ ، وــيــنــتــشــلــهــ منــ عــالــمــ الشــمــوــاتــ الــحــســيــةــ إــلــىــ عــالــمــ العــقــلــ الــمــحــضــ (١) .

(١) من كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة الأستاذ محمد عبد المادي أبو زيد ص ١٨٩

عنها إلى عالم القدس ، ولم يعلم أمور خفية فيهم ، وأمور ظاهرة عنهم ، يستذكرها من يذكرها ، وبستذكرها من يعترضها ، ونحن نقص عليك . فإذا فرغ سمعك فيما يقرره ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان وأبسال ، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ، وأن أبسالا مثل ضرب لدرجتك في العرفان ، إن كنت من أهله ، ثم حل الرمز إن أطقت .

( ١ ) تنبية : المعرض عن متع الدنيا وطيباتها يختص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات : من القيام والصيام ونحوهما : يختص باسم العابد . والمتصرف بفسكه إلى قدس الجبروت مستديماً لشروع نور الحق في مراه ، يختص باسم العارف . وقد يتراكب بعض هذه مع بعض .

( ٢ ) تنبية : الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا

( ١ ) كثيراً ما يستعمل الناس ألفاظاً ولا يكادون يميزون بينها ، منها : الزاهد والعابد والعارف . وأراد بن سينا أن يميز بينها . وألفاظ واحدة ، غير أنه يلزم أن يتبينه على أن الشخص الواحد يمكن أن يكون في آن واحد زاهداً عابداً . والعارف زاهد عابد ، ييد أن الهدف من زهده وعبادته مختلف عن هدف الزاهد والعبد على مأسائني بيانه .

( ٢ ) غاية الزاهد من الامتناع عن طيبات هذا العالم : أن يمنجه الله في الدار الآخرة طيبات ألد وأمتع ، إنه كمتاجر يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وهدف العابد من عبادته الأجر والنواب في الآخرة : فشله كمثل العامل في الدنيا الذي ينتظر أجره في الآخرة جزاء عمله . أما العارف فإن زهده إنما هو سمو بنفسه عن كل ما يشغله عن الله وترفع عن الدنيا : تلك التي لا تساوى جناح بعوضة ، أما عبادته فإنها رياضة ، الهدف منها تطويق قواه الشهوانية والفضدية والمتوهمة والمتخيلية بحيث تصبح عازفة عن الدنيا مسلمة للسر الباطن فلا تزاحمه في حالة =

مداع الآخرة ، وعند العارف تزه ما عما يشغل سره عن الحق ، وتسكر على كل شيء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف ، معاملة ما : كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة : هي الأجر والثواب . وعند العارف رياضة ما ، هممته وقوى نفسه المتشوهة والمتخيلة ، ليجرها بالتعويذ ، عن جناب الغرور إلى جناب الحق : فتصير مسالمة للسر الباطن ، حين ما يستجلي الحق : لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع . ويصير ذلك ملكرة مستقرة ، كلما شاء أطلع إلى نور الحق ، غير من احتم من الهم ، بل مع تشبيع منها له . فيكون بكلتية منخرطاً في سلك القدس .

(١) إشارة . لما لم يسكن الإنسان بحيث يستقل وحده يأمر نفسه ،

---

= المشاهدة ، فيخاض السر إلى الشروق الساطع وتعود قوى الإنسان على ذلك حتى يصبح الأمر لها مملكة مستقرة كلما شاء العمر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من القوى بل مع تشبيع منها له .

ويقول الإمام القشيري في تفسير السر : أنه محل المشاهدة كما أن الأرواح محل للمحبة والقلوب محل للمعارف ، فالسر أطف من الروح والروح أشرف من القلب .

(٢) لا يمكن للإنسان أن يستقل وحده بأمر نفسه لأنّه يحتاج إلى أشياء كثيرة لا يمكن أن يهيئها لنفسه إذا عاش في عزلة لا بد من مشاركة آخرين من بي جنسه يقوم كل واحد منهم بعمل وهذه هي المعاشرة . الإنسان بطبيعته إذا احتاج إلى اجتماع ، وذلك معنى قوله تعالى الإنسان مدنى بالطبع والتعاون والمشاركة لا يتمان إلا بمعاملة ، ولا بد في المعاملة من سمة وعدل ، ولا بد للسنة والعدل من سان وقائم بالمحفظات على العدالة ، ولو ترك الناس وآرائهم لاختلقوا ولرأى كل =

إلا بمشاركة آخر من بني جنسه ، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منها لصاحبها عن مهمن ، لو تو لاه بنفسه ، لازدحام على الواحد كثير ، وكان مما يتعرّض إِنْ أَمْكُن : وحْب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متّيّز باستحقاق الطاعة ؛ لا اختصاصه بأيات تدل على أنها من عند ربها . ووجوب أن يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند القديرين الحبيرين . فوجوب معرفة المجازي والشارع ، ومع المعرفة سبب حافظة المعرفة . ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليحافظوا على التذكرة بالتسكير ، حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثم زيد لمستعمليهما بعد النفع العظيم في الدنيا ، الأجر الجزيل في الآخرة . ثم زيد للعارفين من مستعمليهما ، المنفعة التي خصوا بها ، فيما هم مولون وجوههم شطروا . فانظر إلى الحكمة ، ثم الرحمة ثم النعمة ، تلحظ جنابا بتدرك عجائبها ثم أقم واستقِم .

== منهم أن العدل هو ما يراه عدلا فيضرّب الأمر ويختل نظام الاجتماع . لا بد من وجود إنسان متّيّز باستحقاق الطاعة إذن واستحقاقه الطاعة لا يكون إلا لخصوصية له ليست لسائر الناس . ولا يتقرر ذلك إلا بآيات تدل على أن ما أتى به من شرع إنما هو من عند ربها . ذلك الشخص هو النبي وذلك الآيات هي معجزاته . ولا تنقطع الشريعة دون أن تضمن الثواب للحسن والعقاب للسيء ، وذلك يتضمن معرفة المجازي وهذه المعرفة الضرورية لا تثبت ولا تستقر إلا إذا كان معها سبب حافظة لها . ومن هنا فرضت العبادة المذكورة للمعبود . وكررت في أوقات متّالية كالصلوات وما يجري مجرىها حتى يستمر التذكرة ويزول احتمال النسيان وبذلك استمرت الدعوة إلى العدل الذي لو لاه لما قامت المجتمعات قائمة .

لا بد للمجتمع من نبي ولا شك أن أفراد المجتمع باتباعهم لشريعة النبي ينالون ==

(١) إشارة: العارف يريده الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرقانه، وتعيده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة؛ ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة، وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه، هو الداعي، وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة إلى شيء غيره، هو الغاية، وهو المطلوب دونه.

(٢) إشارة: المستحل توسّط الحق مرحوم من وجهه، فإنه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعهما. إنما معارفته مع اللذات الخدجة [الناقصة].

---

السلام في الدنيا ولكنهم فضلا عن ذلك ينالون الأجر الجزيل في الآخرة: أما الخواص منهم وهم العارفون فقد أضيف إلى نعمتهم العاجل وأجرهم الآجل السكال الحقيق، فانظروا إلى حكمة الله في فرض الشريعة وهي بناء نظام العالم، وانظر إلى رحمةه تعالى وفضله بالأجر الجزيل في الآخرة بعد الفسخ العظيم في الدنيا ثم انظر إلى ما أنعم به على العارفين فضلا عن النفع والأجر من الابتهاج والسكال فينشد يتجلى لك من أفق الجناب الإلهي ما تبهرك بعجائبه. وإذا عرفت كل هذه الفوائد التي للشريائع عرفت أنه لابد لك من أن تقيم غيرك عليها وأن تكون مستقيمة فيها.

(١) في مثل هذه المعانى تقول رابعة العدوية إلهي. إذ كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم؛ وإذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها؛ وأما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك، فلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي.

وتقول: ما عبدته خوفاً من ناره، وحباً لجنته فأكون كالآجير السوء، بل عبدته حباً وشوقاً إليه.

(٢) من عبد الحق لا لذاته وإنما طمعاً في ثواب أو خوفاً من عقاب فقد جعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره. إن مثل ذلك مرحوم من وجهه: ذلك أنه لم يطعم لذة البهجة بالحق فيستطعهما. إن هذا الشخص لم يألف إلا اللذات —

فهو حنون إليها ، غافل عما ورآها . وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المخنكون فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها بالغون ، واقتصرت بهم المباشرة عن طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ، إذا ازوروا عنها ، عانقين [كارهين] لها ، عاكفين على غيرها . كذلك من غض النقاص بصره ، عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات : لذات الزور ، فتركها في دنيا عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها . وإنما يعبد الله ويطيعه ليخرله [ليعطيه] في الآخرة شبهه منها . فيبعث إلى مطعى شهي ، ومشرب هني ، ومن كبح هني ؛ وإذا بعثر [كشف] عنه فلا مطعم لبصره في أولاه وأخراء ، إلا إلى لذات قبقيه وذبذبة [لذة البطن واللذة الجنسية] والمستبصر بهداية القدس في شخون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق . وولي وجهه سنتها مسترحًا على هذا المأمور عن رشه إلى ضده ، وإن كان ما يتورخاه بكده ، مبذولا له بحسب وعده .

---

— الناقصة . لذات هذا العالم المادي فهو حنون إليها غافل عما ورآها وهو بالنسبة إلى العارفين كصبي ألف اللعب وأنس به ينظر إلى أهل الجد فيتعجب من عزوفهم عن طوه ولعيه .

إن من عيوب بصيرته عن مطالعة بهجة الحق لا يرى إلا اللذات المادية فيعمل على تركها في الدنيا عن كره وما تركها إلا ليستأجل إضعافها . وهو يعبد الله وبطبيعة لم يفتحه في الآخرة ما لذ و طاب من شهوة البطن وشهوة الفرج تلك الشهوات التي لا مطعم لبصره في غيرها ، أما من استقرارات بصيرته بهداية المعرفة فإنه يعرف اللذة الحقيقة ويلوي وجهه سنتها مسترحًا على من عيوب بصيرته فكان مع الله تاجرًا أو أجيرا . ومع ذلك فهذا التاجر أو الأجير الذي كد وتعب سينال ما يرجوه ويطلبه حسبياً وعده الأنبياء عليهم السلام .

(١) إشارة : أول درجات حركات العارفين ، ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهانى ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيمانى : من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى [الاعتصام بها] فتحرك سره إلى القدس ؛ لينال من روح الاتصال . فما دامت درجته هذه فهو مرید .

(٢) إشارة ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة . والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض الأول : تنحية . ما دون الحق عن مسكن الإيثار .

والثاني تطويق النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة لتجنب قوى التخيل والوهم ، إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى ، والثالث تلطيف السر للتنبأ .

والأول : يعين عليه الزهد الحقيق . والثانى تعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الأخان المستخدمة لقوى النفس ، الموقعة لما لعن به من الكلام موقع القبول من الأوهام . ثم نفس الكلام الواعظ

---

(١) إن العارف لا يكون عارفا إلا بعد أن يمر بمرحلة طويلة من المجهاد وقد أخذ ابن سينا في ذكر درجات هذه المرحلة وتبين أحوال العارفين في مختلف درجات : فأولى هذه الدرجات هي الإرادة وهي حالة تعتري الشخص الذى آمن وحصل عنده التصديق بوجود الله وبوجود كماله سواء كان هذا التصديق عن يقين برهانى أو كان عن إيمان تسكن النفس إليه وتطمئن : وهذه الحالة إنما هي الرغبة القوية في الاعتصام بحبل الله المtin والسير على صراطه المستقيم فتحرك بذلك السر ويتجه إلى الله لينال من روح الاتصال وهذه الدرجة هي درجة المرید .

(٢) ولابد لهذا المرید من الرياضة . وللرياضة أهداف ثلاثة :  
المهداف الأول ابعاد كل ما يصرف عن الحق وازالته . وهذا المهداف يعين على =

من قائل ذكي ، بعبارة بلغة ، ونجمة رخيصة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث . فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف ، الذي تأثر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

(١) إشارة : ثم إنه إذا بلغت الإرادة والرياضة حدًا ما ، عنت له

== تحقيقة الودد : زهد العارفين وقد سبق تفسيره .

وأما المهد الثاني من أهداف الرياضة فهو تطويق النفس الأمارة بالسوء المفمدة في حب الملاذ ، للنفس المطمئنة : حتى تصرف قوى التخيل والتورم عن الانشغال بالمادة والملاذ بجراة النفس الأمارة ، إلى الاشتغال بالأمور القدسية متناسقة في ذلك مع النفس المطمئنة . وبما يعين على تطويق النفس الأمارة للنفس المطمئنة العبادة المشفوعة بالفكرة لا تلك التي يقول الله في حق أصحابها : فويل للصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، ويعين على هذا التطويق أيضاً الألحان المتناسقة فإنها تبعث في النفس المنساق والإنسجام وتجعلها أكثر إستعداداً لقبول ما لحن به من الكلام .

ويعين على هذا التطويق أيضاً الكلام الواعظ الصادر عن متحدث التزم الجادة في أعماله وفي سنته وكان كلامه بعبارة بلغة ونجمة رخيصة .

والمهد الثالث من أهداف الرياضة إنما هو تلطيف السر وتهيئته للاتصال . ويعين على ذلك الفكر اللطيف المععدل والعشق العفيف : ذلك الذي يشير في النفس صفات المعشوق السامة لا ذلك الذي تشير الشهوة .

(١) ويبداً المريد يعني أولى المُرات بعد أن يحصل على شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة فتظهر له الأنوار الإلهية للذيدة كأنها بروق تلوح ثم تخبو . وهذه اللحظات الذيدة هي التي تسمى أوّلاناً . والمريد يتلمسها قبل حدوثها ويحن إليها بعدها تمامًا ، هذه اللوامع تكثُر إذا أمعن المريد في الرياضة .

خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذىذة كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخدع عنه : وهو المسمى عندهم أوقاناً . وكل وقت يكتفه وجдан : وجد إليه . ووجد عليه . ثم إنه لتسكر عليه هذه الغواشى إذا أمعن في الارتباط (١) إشارة : ثم إنه ليتوغل في ذلك ، حتى يغشا في غير الارتباط فكلما لمح شيئاً ، عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، تستعمل عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته وينتبه جليسه لاستيقاظه عن قراره فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفرزه غاشية وهدى للتلبيس فيه .

(٣) إشارة : ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلعاً ينقلب له وقته سكينة ؛ فيصير المخطوط مألفاً والويمض شهباً بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة . كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجهة ، فإذا انقلب عنها ، انقلب حسران آسفآ .

---

(١) فإذا ما أكثر ارتباطه واتصل . فإن هذه اللوامع تتاح له في غير أوقات الارتباط . ويصبح بحيث كلما لمح شيئاً اثنى عنه وتركه منصرفآ إلى جناب القدس فقلوح له البروق فيكاد يرى الحق في كل شيء .

(٢) والمريد حينها تلوح له هذه البروق تزول عنه سكينته : فينتبه جليسه لحاته ، ولكنه باستمراره في الرياضة يصل به الأمر إلى زوال اضطرابه ، وإلى القدرة على كتمان ما به .

(٣) ويعلن المريد في الرياضة ويتوغل فيها إلى حد بعيد فتبلغ به الرياضة درجة ينقلب له وقته فيها سكينة : فيصير المخطوط مألفاً والويمض شهباً بيناً واضحآ ، ويستمتع ببهجهة مستقرة ، كأنها مستمرة ، فإذا ما رجع عنها رجع وفي نفسه حسرة وفي قلبه أسف على ما فارقه من سعادة .

(١) إشارة : ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به : فإذا تغلغل في هذه المعرفة ، قل ظوره عليه : فكان وهو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقينا .  
(٢) إشارة : ولعله إلى هذا الحد ، إنما تنسى له هذه المعرفة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن تكون له متى شاء .

(٣) إشارة : ثم أنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيته ، بل كلما لاحظ شيئاً ، لا حظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار ، فيسنج له تعریج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون .  
(٤) إشارة : فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلولة ، محاذياً بها شطر الحق ، ودرت عليه اللذات العلا ، وفرح بنفسه لما فيها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، فكان بعد متعددأً .

(٥) إشارة : ثم أنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ،

---

(١) قبل هذا المقام كان الآخذ في الطريق يبدو عليه الإبهاج أو يظهر عليه الأسف والحسنة ، ولكنه في هذا المقام يقل ظور ذلك عليه : حتى أن جليسه لا يشعر باتصاله بجناب الحق أو بغيرها عنه .

(٢) فيما مضى من المقامات لم يكن اتصاله بالملائكة خاصعاً لإرادته وإنما قد تدرج إلى أن وصل الآن إلى أن يتصل متى شاء . إنه وصل إلى تحقيق ما ينصح به أحد العارفين حينما قال : « اركب الحال ، لا تدع الحال يركبك » .

(٣) قال الإمام الرازي في هذه الإشارة « قال المحققون من أصحاب الطريقة ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده ، ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله معه ، فلما ترقوا قالوا ما رأينا شيئاً إلا ورأينا الله قبله ، ثم ترقوا حتى مارأوا شيئاً سوى الله وهذه الإشارة الغرض منها كمال الدرجة الأولى من هذه الدرجات » .  
(٤،٥) يقول ابن طفيل فيما يقرب من المعنى الموجود في هاتين الإشارتين =

وان لحظة نفسه ، فن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك  
يحق الوصول .

(١) تنبية : الالتفات الى ما تنسى عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع  
من النفس عجز . والنجاح بزينة الذات ، حيث هي للذات ، وان كانت  
بالحق ، تيه . والإقبال بالكلية على الحق خلاص .

(٢) اشارة : العرفان مبتدئ من : تفرق ونفخ ، وترك ورفض ،  
معن في جمع هو جم صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منه الى  
الواحد ، ثم وقوف .

---

== وفي خلال شدة مجاهدته (مجاهدة حني بن يقظان) هذه ربما كانت تغيب عن ذكره  
وفكره جميع الذوات إلا إذا أنه فإنها كانت لأنغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة  
الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسووه ذلك ويعلم أنه شوب  
في المشاهدة الحضرة وشركه في الملاحظة، وما زال يطلب الفناه عن نفسه والإخلاص  
في مشاهدة الحق حتى تأنى له ذلك وغابت عن ذكره وفكرة السموات والأرض  
وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسانية وجميع القوى المفارقة للمواud  
وهي الذوات العارفة بالوجود وغابت ذاته في جميع الذوات وتلاشى الكل  
واضمحل وصار هباء منتشرأ ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود.

(١) الاشتغال بتنحية ما دون الحق وأبعاده إنما هو اشتغال بغير الله فهو  
انصراف عن الله . والإعتماد بتطويق النفس الأمارة للنفس المطمئنة إنما هو  
مظهر من مظاهر العجز . والإبهاج بما يحصل للذات من حيث هو للذات ، وإن  
كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه إنما هو الإبهاج بغير الله وهو لذلك تيه وحيرة  
وتردد بين الله والذات . ولكن الاشتغال بالحق والإقبال بالكلية عليه هو الخلاص  
(٢) جمع ابن سينا في هذه الإشارة جميع مقامات العارفين سواء منها ما يتعلق

(١) إشارة : من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثاني . ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

---

== بتزكية النفس وهو ما ذكره سا بقائـ شـيـءـ من التفصـيلـ فـيـاـ بـعـدـ فـهـذـاـ الفـصـلـ يـرـكـزـ فيـ كـلـاتـ مـاـ سـبـقـ ذـكـرـهـ وـيـشـيرـ فـيـ كـلـاتـ أـيـضاـ إـلـىـ مـاـ سـيـأـنـ :

إن درجات التزكية يمكن أن ترتب في أربع مراتب فالسالك إلى الله يبتدىء بالسفرة بين ما يشغله عن الله وبين ما يمهد له السبيل للنحوء إلى الله إنها مرحلة تنظيم وتنسيق يتلوها نفخ كل ما يشغل عن الله كما ينفخ الإنسان الغبار عن الشوب الذي يريد أن يحتفظ به ناصح البياض .

ولكن السالك إلى الله حينما يكون بقصد التفريق ثم النفض يكون في الوقت نفسه مشغولاً بذكر الله فإذا ما شُئ رائحة الإنسان بالذات العلية كان هناك الترك لما يشغله عن الله وتلك هي الدرجة الثالثة فإذا ما إشتد أنه بالله كان هناك الرفض أي الاحتقار لما سوى الله تعالى وتلك هي المرحلة الرابعة وبها تم درجات التزكية والصالك في أنتهاء سلوكه ، هذا وعلى الحصوص بعد أن ينتمي من هذه المرحلة يتطلع ويسعى في أن يكون ربانياً ويعلن بذلك حتى يصبح الحق بصره الذي يبصر به ، وسمعه الذي يسمع به ويده التي بها يعيش ويصبح بذلك متخلقاً بأخلاق الله ، ولكن نظره الآن متعلق بنفسه وبيملكت الصفات وتعلق نظر العارف بنفسه شوب في المشاهدة المحسنة وشركة في الملاحظة غير أن العارف لا يقف عند ذلك ، بل يستمر في جهاده حتى ينتمي إلى الواحد ويتألم كل ماءده « وهناك » كما يقول الطوسي - لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ، ولا سلوك ، ولا عارف ، ولا معروف وهو مقام الوقوف .

(١) من يؤثر العرفان للعرفان فإنه مباء بذاته طالب شيئاً آخر غير المعروف : إنه لا يهدف إلى الحق مباشرة بل يريد مع الحق شيئاً غيره ، أما من كان هدفه ==

وهناك درجات ، ليست أقل من درجات ما قبله . آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة ، دون ومن المشافهة ، الو اصلين إلى العين ، دون السامعين للأثر .

(١) تنبيه : العارف هش ، بش ، بسام ، يجعل الصغير من تواعنه ، كـ

---

من المعرفة إنما هو المعروف فإنه العارف حقاً وهو الخائن بلة الوصول . يقول الإمام الرازى ، وأما قوله . وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبلها ، فاعلم أن المحققين قالوا السفر سفران ، سفر إلى الله وهو متناه ، لأنه عبارة عن العبور عما سوى الله ؛ وإذا كان ماسوى الله متناهياً فالعبور عليه متناه ؛ وسفر في الله وهو غير متناه لأن نعوت جلاله وجلاله غير متناه . ولا يزال العبد يترقى من بعضها إلى بعض . والشيخ إنما تكلم فيما تقدم في منازل السفر إلى الله تعالى ، ثم إنه نبه هنا على أن منازل السفر في الله ليست أقل مما تقدم ، الرازى ص ١٢١ .

وهذه المنازل أو هذه الدرجات لا تشرحها العبارة ، ويقول ابن الطفيلي في ذلك : « تلك الحال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان لأنها من طور غير طورهما ، وعلم غير علمهما » .

« ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلا ، وهو ينزله من يريد أن يتذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون مثلاً لحلوا أو حامضا ، تلك حال لا يمكن للإنسان أن يعرفها إلا أن يتدرج في الرياضة حتى يصبح من أهل المشاهدة دون المشابهة ومن الو اصلين للعين دون السامعين للأثر . فلسفة ابن الطفيلي ص ٤٣ .

(١) هذا التنبيه هو من السهولة بحيث لا يحتاج إلى توضيح .

يُبَلِّغُ الْكَبِيرُ ، وَيَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ ، مِثْلُ مَا يَنْبَسِطُ مِنَ النَّبِيِّ . وَكَيْفَ لَا يَهْشُ  
وَهُوَ فَرَحَانٌ بِالْحَقِّ . وَبِكُلِّ شَيْءٍ : فَإِنَّهُ يَرَى فِيهِ الْحَقَّ ؟ وَكَيْفَ لَا يَسْوِي ،  
وَالْجَمِيعُ عَنْهُ سَوَاسِيَّةً : أَهْلُ الرَّحْمَةِ وَمَنْ شَغَلُوا بِالْبَاطِلِ .

- (١) تنبية : العارفُ لِأَحْوَالِ ، لَا يَحْتَمِلُ فِيهَا الْهَمْسُ مِنَ الْحَقِيقِ ،  
فَضْلًا عَنْ سَائِرِ الشَّوَّاغِلِ الْخَالِجَةِ ، وَهِيَ فِي أَوْقَاتٍ أَنْزَعَاجِهِ بِسَرِّهِ إِلَى الْحَقِّ ،  
إِذَا تَاحَ حِجَابُ مِنْ نَفْسِهِ ، أَوْ مِنْ حَرْكَةِ سَرِّهِ ، قَبْلَ الْوَصْوَلِ . فَأَمَّا عِنْدُ  
الْوَصْوَلِ : فَإِمَّا شَغَلَ لَهُ الْحَقُّ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ . وَإِمَّا سَعَةً لِلْجَانِبَيْنِ ، لِسُعْدَةِ الْقُوَّةِ .  
وَكَذَلِكَ عِنْدَ الْإِنْصَارَافِ فِي لِبَاسِ الْكَرَامَةِ . فَهُوَ أَهْشَى خَلْقَ اللهِ بِبَهْجَتِهِ .
- (٢) تنبية : العارفُ لَا يَعْنِيهِ التَّجَسُّسُ وَالتَّحْسِسُ ، وَلَا يَسْتَهْوِيهِ الغَضَبُ  
عِنْدَ مَشَاهِدَةِ الْمَنْكَرِ ، كَمَا تَعْتَرِيَهُ الرَّحْمَةُ : فَإِنَّهُ مُسْتَبْصِرٌ بِسَرِّ اللهِ فِي الْقَدْرِ

---

(١) للعارفِ أَحْوَالٌ لَا يَحْتَمِلُ فِيهَا الإِحْسَاسُ بِأَقْلَى شَاغِلٍ يَرِدُ عَلَيْهِ مِنْ عَالمِ  
الْحَسِّ فَضْلًا عَنْ سَائِرِ الشَّوَّاغِلِ الصَّارِفَةِ لَهُ عَنِ الْاتِّجَاهِ إِلَى الْحَقِّ . هَذِهِ الْأَحْوَالُ  
تَكُونُ حِينَئِي يَتَجَهُ بِسَرِّهِ إِلَى الْحَقِّ قَبْلَ أَنْ يَصُلِّ إِلَيْهِ : إِنَّهُ مُتَلِّفٌ عَلَى الْوَصْوَلِ  
مُتَطَلِّعٌ إِلَيْهِ إِذَا مَا ظَهَرَ فِي تَلْكَ الأَوْنَةِ مَانِعٌ مِنْ جَهَةِ نَفْسِهِ إِذَا وَرَدَ عَلَيْهِ مَا يَزِيلُ  
الْاسْتَعْدَادَ لِلْوَصْوَلِ ، أَوْ مَا نَعْنَى مِنْ حَرْكَةِ سَرِّهِ : حِينَئِذٍ ظَاهِرٌ عَلَيْهِ التَّفَرْقَةُ الشَّدِيدَةُ  
عِنْ كُلِّ مَا يَصْدِهِ عَنِ اللهِ .

فَأَمَّا عِنْدَ وَصْوَلِهِ إِلَى الْحَقِّ فَهُوَ إِمَّا مَشْغُولٌ بِالْحَقِّ فَقَطْ غَيْرُ شَاعِرٍ بِمَا عَدَاهُ  
تَكُونُ رُوحَهُ مِنَ الْقُوَّةِ بِحِيثُ تَمْسَحُ لِلْجَانِبَيْنِ فَلَا تَكُونُ الْأَمْرُ الْخَارِجِيَّةُ حِينَئِذٍ  
شَاغِلَةً عِنِ الْحَقِّ . وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ عِنْدَ الْإِنْصَارَافِ فِي لِبَاسِ الْكَرَامَةِ فَهُوَ أَهْشَى خَاقَ  
أَنَّهُ بِبَهْجَتِهِ .

(٢) « وَلِإِذَا عَظَمَ الْمَعْرُوفَ فَرِبَّ مَا يَسِّرَهُ غَيْرَةُ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِ » عَنِ الطَّوْسِيِّ

وإذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف معين . وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله .

(١) تنبية : العارف شجاع ، وكيف لا وهو بمعزل عن تقىة الموت ؟  
وجواد ، وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟ وصفاح ، وكيف لا  
ونفسه أكبر من أن تحرحها زلة بشر ؟ ونماء للأحقاد ، وكيف لا وذكره  
مشغول بالحق ؟

(٢) تنبية : العارفون قد يختلفون في الحمم ، بحسب ما يختلف فيهم من  
الخواطر . على حسب حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى  
عند العارف القشف والترف . بل ربما آثره القشف وكذلك ربما استوى  
عند التفل العطر ، بل آثر التفل : وذلك عندما يكون الماجس بياله ،  
استحقار ما خلا الحق . وربما أصفع إلى الزينة ، وأحب من كل جنس

---

(١) هذا التنبية هو من الروعة بحيث لا يحتاج إلى شرح .

(٢) يتوجه العارفون دائماً اتجاهات تتناسب مع ما يحتاج في قلوبهم من معان  
تختلف باختلاف العبر والمعظالت :

فأحياناً يستوى عند العارف شظف العيش وترفة بل ربما آثر شظف العيش  
على ترفة ويستوى عنده أيضاً فقدان المطر أو التعطر بل ربما آثر التفل وهو  
المكث بدون طيب . . . يستوى كل ذلك عنده عندما يكون الماطر الذي يحول  
بنفسه استحقار ما خلا الحق ، ول肯نه يميل إلى الزينة ويحب من كل جنس درته  
ويذكره النقاد ورديه المتابع فهو يتطلب البهاء في كل شيء لسبعين : الأول . أن  
عناية الله بالشيء الجليل أتم ، والثانى : أنه يتتناسب مع ما عكفت عليه بهواه من حال  
وجلال قدسي . وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين .

عقيلته ، وكره الخداع والسقط ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شيء ، لأنها مزية حظوة من العناية الأولى . وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقين .

(١) تنبية : والعارف ربما ذهل فيها يصار إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو في حكم من لا يكلف ، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته ، إن لم يعقل التكليف .

(٢) إشارة : جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لـ كل وارد ، أو أن يطلع عليه واحد بعد واحد . ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل ، فمن سمعه فاشمار عنده ، فليتهم نفسمه ، لعلها لاتتناسبه وكل ميسر لما خلق له .

---

(١) قد يستغرق العارف استغراقاً تماماً في عالم القدس فلا يحس بمعان عالمنا الأرضي أو زمانه ويفعل عن كل شيء سوى الحق جلاً وعلاً وهو في تلك الحالة في حكم من لا يكلف ، وذلك أن التكليف إنما هو خاص بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك أو من يجترح الخطيئة بتركه التكليف إن لم يعقل التكليف بسبب إهماله كأنما تم والغافل .

(٢) رشير ابن سينا في هذه الإشارة إلى أن الطريق إلى الله صعب المرتفق ، ولذلك كان الوالصون إليه هم من الندرة بحيث لا يصل إلى الله إلا واحداً بعد واحد ، ولذلك فإن موضوعات هذا الفن تشير ضحكة المغفل بينما هي عبرة لفأمة المطبع . فمن سمع ما يقال في هذا الفن فاشمار عنده فليس ذلك لنقص في الفن أو قصور فيه وإنما هو لنقص في نفس السامع وقصور فيها وكل ميسر لما خلق له .

## النط العاشر : في أسرار الآيات

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن الفوت المرزو ، مدة غير معتادة ، فاسمح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة .

(٢) تنبية : تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بضم المواد الرديئة ، انخفضت المواد المحمودة ، قليلة التحلل ، غنية عن البطل ، فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله في غير حاليه ، بل عشر مده ، هلك ؛ وهو مع ذلك محفوظ الحياة .

(٣) تنبية : أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس ، قد تهبط

---

(١) الشيء المرزو هو الشيء المنقوص والاسجاح الرفق وحسن العفو .

والمعنى : إذا وصل إلى عيلك أن عارفاً لم يتناول القوت — الذي هو عادة بالنسبة إليه قليل منقوص — مدة غير معتادة فلا تشکر ذلك وأنسبعده بل كن رفياً رقيقاً في تصديقك به لأن ذلك غير ممتنع في الطبيعتيات :

(٢) قد يعترى الإنسان بعض الأمراض الحارة فتشغل القوى الطبيعية التي فيه عن هضم المواد المحمودة بضم الأخلاط الفاسدة أو المواد الرديئة . ولذلك تستمر المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن أن تستبدل بغيرها وهذا ربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ولكنها يستمر على قيد الحياة . ولو فرضنا أن رجلاً صحيح الجسم سليم البنية انقطع عن الغذاء مثل هذه المدة أو عشرها لفارق الحياة .

(٣) ذكر ابن سينا في النط الثالث أن تأثير النفس بأمر ما قد يؤثر في البدن والعكس ويشير هنا إلى مامر فيذكر أن الهيئات التي تسبق إلى النفس قد تهبط =

منها هيأت إلى قوى بدنية ، كما قد تصعد من الميئات السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئات تناول ذات النفس ؟ ! .

وكيف لا ؟ وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد المضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواطية .

(١) إشارة : إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجدبت خلف النفس في مهامها التي تنزعج إليها – احتياج إليها أو لم يحتاج – فإذا اشتد الجذب ، اشتد الإنجداب ، واشتد الإشتغال عن الجهة المولى عنها ، فورقت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية ، فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض . وكيف لا ؟ والمرض الحار لا يعرى عن

---

= منها إلى البدن كأن الميئات والكثيفيات التي تسرب إلى البدن قد تصعد إلى النفس فتوثر فيها .

وكيف لا يكون الأمر كذلك وكلنا يشاهد ما يعتري الخائف من سقوط الشهوة وفساد المضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت بالنسبة له عادة مألوفة .

(٢) إذا راضت النفس المطمئنة القوى البدنية تبعتها هذه القوى وسارت خلفها سواء احتاجت النفس إليها أو لم تحتاج وكلما اشتد انجداب النفس إلى عالمها القدسي اشتد انجداب القوى البدنية خلفها فاشتد انشغالها عن الأفعال الخاصة بها كالمضم والتغذية وغير ذلك مما يناسب إلى قوة النفس النباتية . وإنه لمن البين . وحالات كذلك ، أن ما يقع من التحلل حينئذ دون ما يقع في حالة المرض والحر لا يخلو عن حرارة غريبة زائدة حملة غير موجودة عند السليم .

ثم إنه مضعف القوة وليس الأمر كذلك بالنسبة لحالة العارف وإنما للamarf ما للمريض من اشتغال قواه البدنية عن المادة وزيادة أمران :

التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة . ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة ، لا وجود له في حال الإيجذاب المذكور . فاللعارف ما للمر يض من اشتغال الطبيعة عن المادة ، وزيادة أمررين : فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار . وقدان المرض المضاد للقوة . وله معين ثالث : وهو السكون البدني من حركات البدن ، وذلك نعم المعين . فالعارض أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكي لك من ذلك ، بمضاد لذهب الطبيعة .

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعل ، أو تحريك ، أو حرارة تخرج عن وسع مثله ، فلا تلقه بكل ذلك الاستئثار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلاً ، في اعتبارك مذاهب الطبيعة .

(٢) تبيه : قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المنة محصور المتهى ، فيما يتصرف فيه ويحركه . ثم تعرض لنفسه هيأة ما ،

---

١ - عدم تحليل المواد : هذا التحليل الذي يحدث كأثر لسوء المزاج الحار .  
٢ - وقدان المرض المضاد للقوى .

ثم إن العارف يختص بأمر ثالث يساعد على عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدني وذلك نعم المعين فالعارض أولى بانحفاظ قوته من المريض وليس ما يحكي لك بالنسبة للعارض ، إذن بمضاد لذهب الطبيعة .

(١) يمهد ابن سينا بهذه الإشارة إلى الحديث عن السر في تمكّن العارف من الأفعال الشائكة .

(٢) للإنسان في حالاته العاديّة حد من القوة محصورة المتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

فتشطط قوتها عن ذلك المنهى ، حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافيه ، كما يعرض له عند خوف أو حزن ، أو تعرض لنفسه هيبة ما ، فتضاعف منهى منهى ، حتى يستقل به ، بسكنه قوته . كما يعرض له في الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل . وكما يعرض له عند الفرح المطرد . فلا عجب ، لو عنت للعارف هزة ، كما تعن عند الفرح ، فأولت القوى التي تعرض له — سلطة ، أو غشيتها عزة ، كما تخشى عند المنافسة ؛ فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم ، مما يكون عن غضب أو طرب وكيف لا؟ ، وذلك بصرىح الحق ، ومبداً القوى ، وأصل الرحمة .

(١) إشارة : إذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب فأصاب متقدماً ، ببشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعرّضن عليك الإيمان به ؛ فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة .

(٢) إشارة : التجربة والقياس متطابقان ، على أن للنفس الإنسانية أن

---

= ولكن هذه القوة تتأثر قوة وضعفاً تبعاً لاختلاف المؤثرات : فقد تعرض للنفس هيبة ما فتشطط قوتها كما يعرض ذلك عند خوف أو حزن وقد تعرض للنفس حالة أخرى فتضاعف قوتها كما يعرض ذلك عند الغضب أو المنافسة ، فإذا كان الأمر كذلك وكان فرح العارف بهذه الحق وجلاله أعظم من أي فرح دنيوي ، فلا عجب إذا عنت له هزة ضاعت قوته أو غشيتها عزة فاشتعلت قواه حمية وتضاعفت قوته لذلك ، ولاشك أن ذلك أعظم مما يحصل عند الطرب والغضب الدنيويين . لأنه فرح بصرىح الحق ومبداً القوة وأصل الرحمة .

(١) يحمد ابن سينا هذه في الإشارة إلى الحديث عن السر في تمكّن العارف من معرفة الغريب .

(٢) إن التجربة والقياس يدلان على أن النفس الإنسانية قد تصل إلى معرفة =

تناهى من الغيب ، نيلًا ما ، في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حالة اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولارتفاعه إمكان . أما التجربة : فالتسامع والتعارف يشهدان بها ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه ، تجرب ألمته التصديق ، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخييل والذكر وأما القياس : فاستبصر فيه من تنبيهات .

(١) تنبيه : قد علمت فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة في العالم العقل ، نقشًا على وجه كل ، ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذات إدراكات جزئية ، وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئي . ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية ، من الكائنات عنها في العالم

---

== الغيب في حال المنام ، فليس هناك ما يمنع إذن من أن نصل إلى ذلك في حال اليقظة ؛ ولا مانع من ذلك اللهم إلا إذا كان مانعًا مؤقتاً ميسور الزوال كالاشتغال بالحسوسات مثلاً .

أما فيما يتعلق بدلالة التجربة : فإن كل شخص قدررأى ذلك في نفسه وجرب تجرب ألمته التصديق ، إن الرؤى الصادق لا يتشع إلا على فاسدي المزاج ، نائم قوى التخييل والذكر ولكن هؤلاء أنفسهم قد سعوا عن تجرب الآخرين ما يمكنني لإنقاذهما بأمر الرؤيا أما دلالة القياس فسيأتي بيانها .

(١) قال الطوسي في شرح هذا التنبيه :

القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالي نومه ويقظته مبني على مقدمتين ، إحداهما أن صور الجزئيات الكائنة مرئية في المباديء العالية قبل كونها ، والثانية أن للنفس الإنسانية أن ترسم بما هو مرسم فيها ، والمقدمة الأولى قد ثبتت فيما مر ، والشيخ أعادها في الفصل ، فقوله قد علمت فيما سلف أن ==

العنصر : ثم إن كمال ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية : إن لها بعد القول المفارقة التي هي لها كالمبادىء . نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما للفوسنا مع أبداننا : وأنها تثال بتلك العلاقة كلاً ما ، حقاً : صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك ، لظهور رأى جزئي وآخره كلٍ . ويجتمع لك مما نهنا عليه : أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كمية . وفي العالم النفسي نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو النقطتين معاً .

الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كل إشارة إلى إرتسام الجزئيات على الوجه السكلى في العقول ، وقوله ثم نبهت لأن الأجرام السماوية إلى قوله في العالم العنصري إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادىء تحريرياتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والمزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام السكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلومات الحركات الفلكية ولو ازدهارها في النفوس الفلكية إلا أن ذلك يقتضى كون السكليات العقلية مرتبطة في شيء والجزئيات الحسية مرتبطة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأى المشائين ثم إنه وأشار بقوله ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر إلى قوله لظهور رأى جزئي وآخر كلٍ إلى الرأى الخاص به المخالف لرأى المشائين وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكلمات والجزئيات معاً للأفلاك فإنه قول يارتسامهما معاً في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم إن كان نافقه وما يلوحه اسمها وسائر ما بعدها إلى قوله كلاماً متعلقاً به وحقاً خبرها وقوله صار الأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه أن إرتسام الجزئيات في المبادىء على تقدير كون الأفلاك ذرات نفوس ناطقة يكون أثمن وذاك لظهور رأيني عندها أحدهما كلٍ والآخر جزئي فإنهما قد يستلزمان النتيجة كاف الذهن الإنساني =

(١) إشارة : ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم ، بحسب الإستعداد وزوال الحال . وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرون أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه ، ولا زيدتك استبصاراً .

(١) تنبية : القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ، فإذا هاج الغضب شغل .

== ولفظه مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر وورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهماء التي هي ضمير المعقول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستئثار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في موضع أنه سر ، لا منظر المودى إلى ذلك الحكم وقوله إن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة ، بدل من قوله : ما يلوحه ، وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية : لأن حكمة المثائين حكمة بخشية صرفة ، وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر ، بالشف والذوق ؛ فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى ، ثم إن الشيخ لما فرغ عن تذكر مامر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله : فيجتمع لك مما نهنا عليه إلى قوله شاعرة بالوقت ، إلى الحاصل من رأى المثائين ، وبقوله النقشان معاً إلى ما اقتضاه رأيه ، وفي بعض النسخ : أو النقشان معاً ، وهو أظہر ؛ أى وفي العالم النفسي إما نقش واحد على هيئة جزئية بحسب الرأى الأول ، أو النقشان معاً بحسب الرأى الثاني .

(١) يشرع في هذه الإشارة في تقرير أن النفس الإنسانية يمكنها أن تتلقى العلم عن الملا الأعلى ويشرط لذلك شرطين : أحدهما الاستعداد وهو وإن كانت متفاوتة إلا أنه لابد منه إذ بدونه لا يمكن الاتصال بذلك العلم . وثاني الشرطين زوال المانع ، فإذا ما تم ذلك كان الاطلاع على الغيب ميسوراً . هذا الإجمال يتبعه تفصيل .

(١) القوى النفسانية كثيرة مختلفة وكل واحدة منها تريد أن تستأثر بالانتقام =

أنفس عن الشهوة ، وبالعكس . وإذا تجرد الحس الباطن لعمله ، شغل عن الحس الظاهر ، فيكاد لا يسمع ولا يرى ، وبالعكس . وإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر ، أمال العقل إليه ، فأنبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيراً إلى آلةه . وعرض أيضاً شيء آخر ، وهو أن النفس أيضاً إنما تتجدب إلى جمة الحركة القوية ، فتتجلى عن أفعالها التي لها بالإستبداد وإذا استمكت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها ، خارت الحواس الظاهر أيضاً ، ولم يتأن عندها إلى النفس ما يمكن به .

(١) تنبئه : الحس المشترك : هو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه ، حصار النقش في حكم المشاهد . وربما زال الناقش الحسي عن الحس ، وبقيت صورته هنيمة في الحس المشترك ؛ فبقى في حكم المشاهد دون المتموم ، وليحصر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأً مستقبياً ، وانتقاماً

= فهـى لـذلـك مـتـجـاذـبة مـتـازـعـة ، وـالـانتـابـه لاـيمـكـن أـن يـوـجـه إـلا إـلـى شـيـء وـاحـدـه : فإذا هـاجـ الفـضـبـ شـغـلـ النـفـسـ عـنـ الشـهـوـةـ وـبـالـعـكـسـ ، وـإـذـا اـسـتـولـىـ الحـسـ الـبـاطـنـ عـلـىـ الـانـتـابـهـ فـإـنـهـ لـاـ يـتـرـكـ لـلـحسـ الـظـاهـرـ بـجـالـاـ ، وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـاـ يـكـادـ إـلـيـ إـنـسـانـ يـسـمعـ أـوـ يـرـىـ ، وـإـذـا اـشـتـغـلـتـ النـفـسـ بـالـحسـ الـظـاهـرـ عـنـ الـبـاطـنـ أـمـاتـ الـعـقـلـ إـلـىـ اـتـجـاهـهـ فـاـنـقـطـعـ دـونـ حـرـكـتـهـ الـفـكـرـيـةـ الـتـيـ يـفـتـقـرـ فـيـهاـ كـثـيرـاـ إـلـىـ آـلـةـهـ وـهـيـ الـفـكـرـ . وـحـينـاـ نـشـغـلـ النـفـسـ بـالـحسـ الـظـاهـرـةـ وـنـسـتـخـدمـ الـفـكـرـ فـيـهـ بـصـدـدـهـ فـإـنـهـ لـاـ شـكـ تـخـلـىـ عـنـ أـفـعـالـهـ الـتـيـ هـاـ بـالـإـسـتـبـدـادـ أـعـنـيـ أـفـعـالـهـ الـخـاصـةـ وـهـيـ التـعـقـلـ أـمـاـ إـذـا اـسـتـمـكـنـتـ النـفـسـ مـنـ ضـبـطـ الـحسـ الـبـاطـنـ تـحـتـ تـصـرـيفـهـ فـإـنـهـ لـاـ يـكـونـ لـلـحسـ الـظـاهـرـةـ أـهـمـيـةـ يـذـكـرـ وـلـاـ يـصـلـ عـنـهـاـ إـلـاـ النـفـسـ مـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـتـدـ بـهـ .

(١) الحس المشترك هو القوة المدركة لصور المحسوسات ، يقول الإمام =

النقطة الجوالة محيط دائرة . فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة ، سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس

= الرازي في شرحه للنقطة الثالث ص ١٤٧ ج ١ وأعلم أن القوى الباطنة الداركة للجزئيات خمسة ، وبيانه على سبيل المحصر : أن القوى الباطنة الداركة للجزئيات إما أن تكون مدركة فقط ، أو متصرفة أيضاً . فإن كانت مدركة للصورة الجزئية مثل تخيلنا الصورة زيد بعد غيابه عنا ، أو مدركة للمعاني الجزئية مثل إدراك الو احد منها الصدقة التي بينه وبين شخص معين ، أو العداوة التي بينه وبين شخص آخر . ولكل واحد من هاتين القوتين قوة أخرى هي خزانتها : فالقوة المدركة للصور المحسosas هي المساه بالحس المشترك ، والقوة التي تكون خزانة لها هي المساه بالخيال ، والقوة المدركة للمعاني الجزئية هي المساه بالوهم ، والقوة التي تكون خزانة لها هي المساه بالذاكرة . وأما القوة المتصرفة فهى التي تسمى تخيلة عند استعمال الوهم لإيابها ، وتفكيرة عند استعمال العقل لإيابها . فهذا تفصيل القول في إفاده تصور هذه القوى : . . .

ثم يقول وأما قوله أليس قد تبصر قطرة النازلة خطأً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطأً مستديراً . . . فاعلم أن المقصود من هذا الكلام إقامة الدلالة على إثبات القوة المساه بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الأشياء المحسوسية بالحواس الخمسة . والدليل على ثبوتها إننا نرى القطر النازل خطأً مستقيماً ، والنقطة الدائرة بسرعة خطأً مستديراً ؛ فهذا الخطط المشاهد لا بد وأن يكون له وجود : فإن العدم الصرف لا يمكن مشاهدآً محسوساً ؛ لكنه ليس وجوداً في الخارج ، فهـى إذا موجودة في قوة من قوى من أبصار ذلك ، وليس محله البصر : لأن البصر إنما ترسم فيه صورة الشيء الموجود في الخارج فهـى الخطط لا وجود له في الخارج ، فإذا لا بد من قوة أخرى . وليس هي النفس : لاستحالة انطباع الصور الجزئية الحسانية في النفس ، فهـى إذا قوة أخرى جسمانية وهي المساه =

الخارج ، أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس ، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ، إن أمكن .

(١) إشارة : قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين ، صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة . ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن ، أو سبب مؤثر في سبب باطن . والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائفة في معدن التخييل والتواهم كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخييل والتواهم من لوح الحس المشترك ، وقربياً مما يجري بين المزایا المتقابلة .

---

بالحس المشترك . وهذه القوة إنما بصرت القطرة على شكل الخط لأنها تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها في مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها في مكان آخر بين المكان الأول . وإذا اجتمعت الصورتان في تلك القوة أحست تلك القوة بذلك الشيء كالخط ) .

فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة ولها أربع درجات ( أحدها - كما يقول الرازى ص ١٣١ الجزء الثاني ) . أن تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجية ، وثانية أن تبقى الأجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الإحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الإحساس بها وإن لم يوجد المحسوس في الخارج البتة وإذا عرفت ذلك فتفقول أمر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الأقسام الثلاثة الأولى ، وأما القسم الرابع فلا بد فيه من دليل آخر .

(١) تحدث ابن سينا فيما سبق عن انتقاش المدركات الحسية الخارجية في لوح الحس المشترك . وقد شرع الآن في توضيح الارتسام في لوح الحس المشترك من الأسباب الداخلية فقد يشاهد قوم من المرضى ومن غلبت على مزاجهم المرة السوداء =

(١) تنبئه : ثم إن الصارف عن هذا الانتقام شاغلان : حسى خارج :  
يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه ، عن غيره ، كأنه يبزه عن الخيال  
بزاً . ويفصله منه غصباً . وعقل باطن ، أو وهى باطن : يضبط التخييل عن  
الاعتمال متصرفاً فيه بما يعيشه ، فيشغل بالاذعان له عن التسلط على الحس  
المشترك فلا يتمكن من النقل فيه ، لأن حركته ضعيفة ، لأنها تابعة لامتناعة .

---

= صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة وهذه الصور ليست بموجودة حقيقة في الخارج  
إذ لو كانت كذلك لشاهدها كل الناس ثم لانها لا يمكن أن تكون من قبيل العدم  
المحسن إذ لو كانت كذلك لما شاهدها المريض أو الممرور إن هذه الصور إذن  
موجودة انتقامها الحس المشترك من سبب باطن هو القوة المتخيلة ، أو من سبب  
مؤثر في سبب باطن أعني النفس تؤثر في المتخيلة فتؤثر هذه في الحس المشترك .

والحس المشترك من جانب التخييل والتوفيق من جانب آخر يتبادلون الصور  
فتنتقش في معدن التخييل والتوفيق من لوح الحس المشترك أو العكس والأمر في ذلك  
يقرب مما يجرى من تعاكس الصور بين المرايا المقابلة .

(١) يتسلط التخييل إذن على الحس المشترك فيلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة  
وكان من الطبيعي أن يستمر ذلك لوم تحمل الحوايل الصارفة عن هذا الانتقام  
إما حسية خارجية تشغله الحس المشترك بما يرسمه فيه فتقطعه عن الخيال اقتطاعاً  
وتغتصبه منه اغتصاباً وإما عقلية باطنية أو وهية باطنية تستولى على التخييل  
متصرفة فيه بما يعنيها من معقول أو وهوهم ويدعن التخييل وينقاد فلا يتسلط على  
الحس المشترك ولا يؤثر فيه .

وإذا سكن أحد الشاغلين بق شاغل واحد فلا يكون له قوة شاغلين مجتمعين  
وربما عجز عن الضبط فتسلط التخييل على الحس المشترك ولوح فيه الصور  
محسوسة مشاهدة .

وإذا سكن أحد الشاغلين بق شاغل واحد ، فربما عجر عن الضبط ، فسلط التخيل على الحس المشترك ، فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة .

(١) إشارة : النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً ، بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة ، المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه ، الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى ، انجداباً قد دلت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً ما على ما نبهت عليه . فيكون من الصواب الطبيعي ، أن يكون للنفس انجداب ما

---

(١) تبين فيما سبق أن الصارف عن الانتقام إما حسي خارجي وإما عقل باطني أو وهى باطنى ويريد الآن أن يبين الأحوال التي يمكن فيها أحد الشاغلين أو كلهم . ومن بين أن النوم يشغل الحواس الظاهرة شغلاً هو من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تبيان وبذلك يمكن أحد الشاغلين . ثم إنه قد يشغل في الوقت نفسه ، ذات النفس التي تتخلى عن أعمالها انجدب إلى جانب الطبيعة ، في حالة النوم ، تتجه إلى هضم الطعام والتصرف فيه وهي تحتاج من أجل ذلك إلى الراحة ؛ ولو اشتغلت النفس بأعمالها الخاصة فإن الطبيعة تنجذب إليها على ما سبقت الإشارة إلىه فيختل أمر البدن وينهار الموارن الجسماني . وإنه من الصواب الطبيعي لذنب أن تنجذب النفس إلى مظاهر الطبيعة لا إلى أعمالها الخاصة .

على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة إنه حالة يحتاج البدن فيها الترئيم وإعادة النشاط الذى فقده بالحركة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة متحررة من سلطان النفس ، التي تعاون الطبيعة في تصريف أمور البدن ، وقد تحررت كذلك من سيطرة الحواس فكانت لذلك قوية السلطان ووحدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه الصور مشاهد . ولذلك يرى الإنسان أحوالاً في حكم المشاهدة .

إلى مظاهره الطبيعية شاغل . على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة ، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة ، وقوية السلطان ، ووجدت الحس المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة ، فرنى في النام أحوال في حكم المشاهدة .

(١) اشارة : وإذا لستولى على الأعضاء الرئيسية مرض ، انجذبت النفس كل الإنجداب إلى جمه المرض ، وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها . فضعف أحد الضابطين ، فلم يستدرك أن تلوح الصور المتخيلة ، في لوح الحس المشترك ، لفتور أحد الضابطين .

(٢) تنبية : أنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المجادبات أقل ، وكان ضبطها للجانبين أشد . وكلما كانت كان ذلك بالعكس .

---

(١) وإذا أصاب المرض أحد الأعضاء الرئيسية اهتمت النفس كل الاهتمام بالمرض فتحررت المتخيلة عن سلطانها فلا يستدرك أن تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لزوال أحد المانعين .

(٢) إن القوى المختلفة تتجادب النفس وتريد كل منها أن يستولى عليها فإذا كانت النفس قوية كان تأثيرها هذه القوى ضعيفاً وكان ضبطها لجاني الشهوة والغضب ، وحفظها للتوازن بينهما شديداً . أما إذا كانت ضعيفة فإن أمرها يكون على العكس من ذلك .

وكذلك إذا كانت النفس قوية كان إشغالها بالشواغل الحسية أقل فلا يصر فيها ذلك عن اشتغالها بغيرها ، وإذا كانت شديدة القوة ظهر فيها هذا المعنى واضح ، ثم إذا كانت فضلاً عن ذلك من ناحية كانت قدرتها على البعد عما ينسجم مع رياضتها وكان تصرفها فيها يناسب رياضتها أقوى .

وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل ، وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر . فإذا كانت شديدة القوة ، كان هذا المعنى فيها قوياً . ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى .

(١) تنبئه : إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخييل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخييل ، وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم ، أو في حال مرض ما ، يشغل الحس ويوهن التخييل

---

(١) حينما تخلص النفس عن الشواغل الحسية ، فإنه لا يبعد أن تناج لها فرصة تخلص فيها عن شغل التخييل وتتصل بجانب القدس فينتقش فيها نقش من الغيب يصل أثره إلى عالم التخييل ثم ينتقل منه إلى الحس المشترك . يحدث هذا في حال النوم لأنه يوقف عمل الحواس الظاهرة ويحدث هذا أثناء المرض الذي يشغل الحس ويوهن التخييل ، فإن التخييل قد يضعفه المرض وقد تضعفه كثرة الحركة التي تحمل آله ( وهي - كما يقول الطوسي - الروح المنصب في وسط الدماغ ) وإذا ما سكن التخييل بسبب المرض أو بسبب كثرة الحركة فإن النفس تنجدب إلى عالم القدس وتتصل بالملأ الأعلى بمسؤوله .

وحينما تناق النفس شيئاً من عالم الغيب عند اتصالها به يسرع التخييل - وقد استراح وزال ضعفه - إلى معرفته وتشيره غرابة الأمر الوارد فيكون ذلك من العوامل التي تسرع به إلى التنبئ والاستطلاع ، على أن هناك عامل آخر يسرع بالتخيل إلى الاستطلاع وهو النفس الناطقة تستخدم التخييل بالطبع وهو معانون لها عند أمثل هذه السوانح ، وإذا ما ارتسم الآثر في التخييل وكانت الشواغل معدومة أو ضعيفة جداً بسبب النوم أو المرض ، انهقةش في لوح الحس المشترك .

فإن التخيل قد يوهنه المرض ، وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلتها ، فيسرع إلى سكون ما وفراغ ما ، فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بمسؤوله . فإذا طرأ على النفس نقش ، إنزعج التخيل إليه وتلقاه أيضاً ، وذلك : إما لنبه من هذا الطارئ ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أو وهنه ؛ فإنه سريع إلى مثل هذا التنبئه ، وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ؛ فإنه من معاوني النفس عند أمثال هذه السوانح ، فإذا قبله التخيل ، حال تزحزح الشواغل عنها ، انتقش في لوح الحس المشترك .

(١) إشارة : فإذا كانت النفس قوية الجوهر ، تسع الجوانب المتجادبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلمس والإنتهاز ، في حال اليقظة فربما نزل الآخر إلى الذكر ، فوقف هناك . وربما استولى الآخر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحأً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش

(٢) يقول الطوسي في شرح هذه الإشارة أقول مثال الآخر النازل إلى الذكر هناك قول النبي عليه السلام إن روح القدس نفذت في رووعي كذا وكذا أو مثال استيلاء الآخر والإشراق في الخيال والإرتسام الواضح في الحس المشترك ما يمحكي عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم ، وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهفهم الفاسد وتخيلهم المحرف الضعيف وي فعله في الأولياء والآخيار فهو سهم القدسية الشريفة القوية فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك ، وهذا الإرتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة فنه ما يكون بمشاهدة وجهه وحيجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هانف فقط يقال هتف به أى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موقد المعيشه أو استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أحلى أحوال الزينة وفي بعض النسخ في أحلى أحوال زينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله السكريم واستماع كلامه من غير واسطة .

فيه ، لا سما و النفس الناطقة مظاهره له ، غير صارفة عنه ؛ مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الآخر مشاهداً مبصراً ، أو هتاهاً أو غير ذلك . وربما تتمكن مثلاً موفور الهميأة ، أو كلاماً محصل النظم . وربما كان في أجل أحوال الزيمة .

(١) تنبئه : إن القوة المتخيلة جبت حاكية ل بكل ما يليها من : هيأة إدراكية ، أو هيأة مراجحة سريعة التنقل من شيء إلى شبيهه أو إلى ضدته ، وبالجملة إلى ما هو منه بسبب . وللتخصيص أسباب جزئية لا حالة ، وأن لم نحصلها بأعينها ، ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة ، لم يكن لنا مانستعين

---

(١) إن القوة المتخيلة قد فطرت على أن تمثل وتشبه الإدراكات ، والهيئات المراجحة ، فهى تشبه الفضيلة مثلاً بالصورة الجميلة وصاحب المزاج الصفراوى يرى الصفرة كل شيء وهي تنقل دائمًا من الشيء إلى شبيهه أو ضدته أو يتصل به اتصالاً ما وهذا هو ما يعبر عنه في العصر الحديث بتداعى المعانى ولا شك أن إنتقالها أحياناً إلى الشبيه وأحياناً إلى الضد يطبع أسباباً باجزئية وإن لم يكن لنا بها علم . ولو لم تكن هذه القوة على تلك الشاكلة لما وجدنا لدينا ما نستعين به في انتقالات الفكر المستشرف لطلب الحدود الوسطى وما يعانيها كالمستوى في القياس الاستثنائي ولما كان لنا ما نستعين به كذلك في تذكر الأمور التي أني عليها النسيان وأشياء أخرى كثيرة .

إن كل الخواطر تشير هذه القوة إلى هذه الانتقالات اللهم إلا إذا ضبطت وضبطها يأتى من أحد أمرين أحدهما قوة النفس التي توقف المتخيلة عند حدتها وتمنعها عن الانتقالات ، وثانيهما شدة جلاء الصورة المتفشة في المتخيلة فهى بخلانها وقوتها صارفة المتخيلة عن التلدد أى الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد ، والحس يفعل ذلك أيضاً عندما يتأخر له أن يشهد حالة غريبة .

به : في انتقالات الفكر ، مستليحاً للحدود الوسطى ويجرى مجرىها ، بوجه . وفي ذكر أمور منسية وفي مصالح أخرى . فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الإنتقال . أو تضبطه . وهذا الضبط : إما القوة من معارضة النفس . أو لشدة جلاء الصورة المفترضة فيها ، حتى يكون قبولاً شديداً للوضوح ، متتمكن التمثيل ، وذلك صارف عن التلدد والتردد ، ضاivot للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة . وكما يفعل الحس أيضاً ذلك .

(١) إشارة : فالتأثير الروحاني السانح للنفس في حالي النوم واليقظة ، قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبيق له أثر فيما وقد يكون

---

(١) إن الأثر الذي يرتسם في النفس عن العالم العلوى ، سواء كان ذلك في حالة التوم أو في حالة اليقظة ، قد يكون :

١ - ضعيفاً فلا يبيق له أثر في الخيال والذكر بل إنه لا يثيرهما .

٢ - وقد يكون أقوى من ذلك فيثير الخيال ولكن الخيال - وطبيعته التنقل - يمعن في الانتقال فلا يضبطه الذكر .

٣ - وقد يكون قوياً جداً و تكون النفس عند تلقية ثابتة متزنة فترسم صورة الأثر الروحاني في الخيال أرتساماً واضحأً فإذا ما كانت النفس بها مهتمة فإنها تحفظ في الذكر ولا تزول عنه .

وليست هذه الأحوال خاصة بالآثار الروحانية فقط بل هي موجودة في كل ما نذكر فيه أثناء اليقظة فمن أفكارنا ما تحفظه الذاكرة . ومنها ما ينتقل منه الإنسان إلى غيره بطريق تداعي المعانى ويحتاج الإنسان - إذا أراد معرفته - أن ينتقل انتقالاً عكسيأً من فكرة إلى التي سبقتها وهكذا إلى أن يصل إلى فكرته التي أصلها : فربما اقتضتها وربما انقطع درن ذلك فلا يصل إلى مطلوبه .

أقوى من ذلك فيحرك الخيال ، إلا أن الخيال يعن في الانتقال ، وينخل عن الصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخييل ومحاكياته . وقد يكون قوياً جداً ، وتكون النفس عند تلقّيه رابطة الجأش ، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً ، وقد تكون النفس بها معنية ، فترسم في الذكر إرتساماً قوياً ، ولا تتشوش بالانتقالات ، وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط ، بل وفيها تبasher من أفكارك يقطنان : فربما انضبط فكرك في ذكرك . وربما نقلت عنه إلى أشياء متخيّلة تنسّيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن السانح المضبوط ، إلى السانح الذي يليه ، منتقلة عنه إليه ، وكذلك إلى آخر : فربما اقتضى ما أصله من مهمه الأول . وربما إنقطع عنه . وإنما يقتضيه بضرب من التحليل والتأويل .

(١) تذنيب : فما كان من الآثر الذي فيه الكلام ، مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ، ضبطاً مستقرآ ، كان : إلهاماً ، أو وحيآ صراحة ، أو حلمآ لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير . وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه ، احتاج إلى أحدهما : وذلك يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات : فالوحى : إلى تأويل . والحلم إلى تعبير .

---

(١) فإذا كان الآثر الروحاني الذي يصل إلى النفس عن الملا الأعلى مضبوطاً في الذكر ضبطاً مستقرآ كان إلهاماً أو وحيآ لا ليس فيه أو حلمآ واضحاً . أما إذا كان الآثر قد زال وبقيت محاكياته أعني ما يتخذه الخيال رمزاً له فإنه يحتاج إلى تأويل أو تعبير وليس لهذا التأويل والتعبير مقاييس ثابتة ونسبة لا يختلف وإنما هو يختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات .

(١) إشارة : إنه قد يستعين بعض الطيائع بأفعال ، تعرض منها للحس حيرة ، وللخيال وفقة . فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صاحباً ، وقد وجده الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قوله :

مثل ما يوثو عن قوم من الآراك : أنهم إذا فزعوا إلى كاهنـم  
في تقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جداً ، فلا يزال يلهم فيـه ، حتى

(١) يقول الطوسي في شرح هذه الإشارة يؤثر أن يروى . والشد الحثيث العـد والمرعـ . ولهـ الكلـ إذا أخـ لـهـ منـ التـبـ أوـ المـاشـ . وكـلـ الرـجـلـ  
إـذـأـعـيـ . والـزـعـشـ الرـعـدـ ، وـأـرـعـشـ أـيـ أـرـعـدـ . وـالـرـجـرـجـةـ الـإـضـطـرـابـ .  
وـالـدـهـشـ التـحـيزـ . وـأـدـهـشـ أـيـ حـيـرـهـ ، وـتـرـقـقـ أـيـ نـلـلـاـ وـلـعـ . وـتـمـورـ مـورـأـ  
أـيـ تـمـوجـ موـجـاـ ، وـاحـيـاتـ الـفـرـصـةـ إـغـتـانـمـهاـ ، وـإـسـهـابـ إـكـثـارـ الـكـلامـ ،  
وـالـمـسـ المسـ ، يـقالـ لـذـىـ بـهـ مـسـ مـنـ جـنـونـ مـسـوسـ .

والـتـوـكـلـ إـظـهـارـ الـعـجـزـ وـالـاعـتـهـادـ عـلـىـ الـغـيـرـ ، وـفـلـانـ يـكـافـحـ الـأـمـورـ أـيـ يـبـاـشـرـهـ  
بـنـفـسـهـ ، وـأـمـاـ الـأـشـيـاءـ الـتـىـ ذـكـرـهـ مـاـ يـشـغـلـ بـتـأـمـلـهـ مـنـ يـسـتنـطـقـ فـيـ تـقـدـمـهـ مـعـرـفـةـ ،  
فـالـشـفـافـ الـمـرـعـشـ لـلـبـصـرـ بـرـجـرـجـتـهـ يـكـوـنـ كـالـبـلـورـ الـمـصـاعـ أوـ الـرـجـاجـةـ الـمـضـعـةـ  
إـذـأـدـيرـ بـحـيـالـ شـعـاعـ الشـمـسـ أوـ الشـعـلـةـ الـقـوـيـةـ الـمـسـقـيـمـةـ ، وـالـمـدـهـشـ لـلـبـصـرـ اـشـفـيـفـهـ  
يـكـوـنـ كـالـبـلـورـ الصـافـيـ الـمـسـتـدـيرـ وـأـمـاـ الـلـاطـخـ مـنـ سـوـادـ بـرـاقـ فـهـوـ اـطـخـ نـاطـقـ الـإـبـاهـ  
بـالـدـهـنـ وـبـالـسـوـادـ الـمـتـشـبـتـ بـالـقـدـرـ حـتـىـ يـصـيـرـ أـسـوـدـ بـرـاقـ وـيـقـابـلـ بـهـ الشـىـءـ الـمـضـيـهـ .  
كـالـسـرـاجـ فـإـنـهـ يـحـيـرـ النـاطـرـ إـلـيـهـ وـالـأـشـيـاءـ الـتـىـ تـرـقـقـ فـكـالـزـاجـاجـةـ الـمـدـوـرـةـ الـمـلـوـدـةـ  
نـاءـ الـمـوـضـوـعـةـ بـحـيـالـ الشـمـسـ أوـ الشـعـلـةـ وـالـأـشـيـاءـ الـتـىـ تـمـورـ فـكـلـمـاءـ الـذـىـ يـتـمـوجـ  
شـدـيدـاـ فـإـنـاـ أوـ غـيـرـهـ إـلـاحـ الـنـفـخـ أوـ الـرـيحـ عـلـيـهـ أـوـ الـفـلـيـانـ الـشـدـيدـ وـمـاـ يـشـبـهـهـ  
وـبـاـقـ الـكـلـامـ ظـاهـرـ . وـالـغـرـضـ مـنـ هـذـاـ الفـصـلـ إـمـرـادـ إـسـتـهـادـ لـلـيـانـ الـمـذـكـورـ  
فـيـمـضـيـهـ مـنـ الـفـصـولـ بـمـاـ يـجـرـىـ بـمـجـرىـ الـأـمـورـ الـطـبـيـعـيـةـ .

يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخلي إليه ، والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً ، حتى يذروا عليه تدبرأ . ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجنته ، أو مدهش إياه بشفيفه . ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق ، وبأشياء تترقرق ، وبأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ، وما يحرك الخيال تحريكاً محيراً ، كأنه إجبار لا طبع ، وفي حيرتها إهتياط فرصة الخلة المذكورة .

وأكثر ما يؤثر هذا ، في طباع من هو بطبعه إلى الدهش أقرب ، وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبه والصبيان . وربما أعاد على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط ، والإبهام لميس الجن . وكل ما فيه تمييز وتدھیش . وإذا اشتدى توكل الوهم بذلك الطلب ، لم يليث أن يعرض ذلك الاتصال : فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوى . وتارة يكون شيئاً بخطاب من جنى ، أو هناف من غائب . وتارة يكون مع ترافق شيء للبصر ، مكافحة ؛ حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة .

(١) تبييه : إن علم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها ، إنما هي ظنون إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط .

---

(١) أعلم أن هذه الأشياء التي تتحدث فيها من باب الظن الراجح الممكن الذي تأدينا إليه بواسطة استدلالات عقلياً خسب ، وإنما هي أشياء ثبتت عن طريق التجارب فأخذنا نبحث عن أسبابها .

ومن اليهجة والسعادة التي صادفت هؤلاء الذين يحبون الاستقصار والاستئثار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، ويشاهدوها مراراً كثيرة في غيرهم =

ولأن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ، ولكنها تجرب لما ثبتت ، طلبت أسبابها ، ومن السعادات المتفقة لحب الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متواتية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب له كون وحمة ، وداعياً إلى طلب سببه ، فإذا اتضحت جسمت الفائدة به . واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم ، فلم يعارض العقل فيما يرتأه منها : وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمات ، ثم إن لو اقتصرت جزئيات هذا الباب : فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه .. لطال الكلام ، ومن لم يصدق الجملة ، هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل .

(١) تنبئه : ولعلمك قد يبلغك عن العارفين ، أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب : وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استيقن للناس ، فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا . أو دعا عليهم خسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان (موت يصيب الماشية) ، والليل ، والطوفان أو خشع بعضهم سبع ، أو لم ينفر عنه طير . أو مثل ذلك ، مما لا يؤخذ في طريق المتنع الصريح ، فتوقف

---

= فيصل بهم ذلك إلى اليقين بها وبمحضهم على طلب أسبابها ، فإذا ما وضح السبب جسمت الفائدة واطمأنت النفس وخضع الوهم فلم يعرض العقل في استشرافه الاطلاع على الملا الأعلى وذلك من أعظم الفوائد ، على أن لو أخذت أقصى جزئيات هذا الباب فيما شاهدته وفيما حكاه من أنق بهم لطال الكلام على أن من لم يصدق الجملة كان من السهل عليه أن لا يصدق التفصيل .

(١) ليس هذا التنبئه في حاجة إلى شرح .

ولا تتعجل ، فإن لامثال هذا أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى إلى أن أقص بعضها عليك .

(١) تذكرة وتنبيه : أليس قد بان لك : أن النفس الناطقة ، ليست علاقتها مع البدن علاقة انتبات ، بل ضرباً من العلاقة آخر . وعلمت أن نفسك

---

(١) تحدثنا فيما سر عن النفس الناطقة وتبين أن علاقتها بالبدن ليست علاقة انتبات فيه إذ هي جوهر قائم بذاته وعلاقته بالبدن إنما هي علاقة تصريف أو تدبير ، وقد تبين فيما سلف أيضاً أن الأحوال النفسية تؤثر في البدن مع مبادئ النفس له بجوهرها ويصل هذا التأثير إلى حد أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يسقطه وليس الأمر كذلك إذا كان الجذع على الأرض ، ثم إن أوهام الناس تؤثر في أمن رجتهم تدريجياً أو دفعة وقد يحدث الوهم مرضاً وقد يحدث شفاء من مرض .

فإذا كانت النفس ، وهي مبادئ للجسم بجوهرها ، تؤثر فيه هذا التأثير : فإنه لا يستبعد أن يكون بعض النفوس خاصة تمسكها من التأثير في غير بدنها وتعتبر لقوتها كأنها نفس للعالم .

وكأن تأثيرها في بدنها ناشيء عن كييفيات هي مبادئ لما يحدث في الجسم فإنهما تؤثر في الأجرام الأخرى بمبادئ هي هذه الكييفيات .

وإذا كانت بعض الأجسام لها خاصية التسخين وهي ليست بمحارة وببعضها له خاصية التبريد وليس بيارة فلا يستنكر أن تؤثر بعض النفوس وهي روحانية في أجادلها وهي مادية في أجرام أخرى تتفعل عنها انفعال أجادلها ، ولا يستنكر أن تؤثر في نفوس أخرى لاسيما إذا ارتضت فقيرت قواها البدنية التي لها ، وسيطرت على الشهوة والغضب والخوف فإنه يمسكها أن تسيطر على مثل ذلك من غيرها .

هية العقد منها وما يتبعه ، قد يتأتى إلى بدنها ، مع ما ينتها له بالجوهر ، حتى إن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل في إزالتة مالا يفعل وهم مثله والجندع على قرار . ويتبعد أوهام الناس ، تغير مزاج مدرجاً أو دفعه . وابتداء أمراض أو إفراط منها . فلا تستبعدن أن يكون لبعض النقوس ملوكه يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم . وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدأ جميع ما عددته إذ مبادئها هذه الكيفيات ، لا سيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنها ، لا سيما وقد علمت أنه ليس كل مسكن بحار ، ولا كل مبرد بيارد . فلا تستنكرن أن يكون لبعض النقوس هذه القوة ، حتى يفعل في أجرام آخر تتفعل عنها انفعال بدنها . ولا تستنكرن أن تتعدى عن قواها الخاصة ، إلى قوى نقوس أخرى تفعل فيها ، لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها ، بقهر قواها البدنية التي لها ؛ فتقهر شموة أو غصباً أو خوفاً من غيرها .

(١) إشارة : هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى الذى ، لما يقيده من هية نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخيصها ، وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كال مجردة ، اشدة الذكاء ، كما تحصل لأولياء الله الأبرار .

---

(١) هذه القوة التي بها تأقى النفس بما يكاد يخرق العادات مما ذكرنا إما أن تكون النفس بحسب المزاج الأصلى الذى هو العامل الأساسى في منح النفس تشخيصها وإما أن تحصل هذه القوى بسبب مزاج طارىء وإنما أن تكون مكتسبة بالاجتهد فى الرياضة ونُزْكِة النفس كما يحصل لأولياء الله الأبرار .

(١) إشارة : والذى يقع له هذا في جبالة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً من كيًّا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى ، زيادة على مقتضى جبالته ، فيبلغ المبلغ الأقصى . والذى يقع له هذا ، ثم يكون شريراً ، ويستغله في الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه ، من غلواته في هذا المعنى ، فلا يلحق شأو الأذكياء فيه .

(٢) إشارة . الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ، والمبدأ فيه حالة نفسانية معجية ، تؤثر بها في المتعجب منه بخاصيتها ، وإنما يستبعد هذا ، من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام : ملaciaً أو مرسل جزء ، أو منفذ كيفية في واسطة ، ومن تأمل ما أصلناه ، استسقطر هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

---

(١) والنفوس القوية التي في غيرها من نفوس وأبدان وأجرام إما أن تكون خيرة رشيدة قد تزكت وتطهرت فصاحبها يكون ذا معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ، وتزكيتها النفس وتطهيرها تزيد في صفاء الجبالة وقوتها فيبلغ الإنسان المبلغ الأقصى .

أما إذا كان من قويت نفسه شريراً ويستعمل القوة في الشر فهو الساحر الخبيث ولكن خبيثة يمنعه من أن يصل إلى كالقوى الذي يبلغه الأنبياء والأولياء .

(٢) ويکاد الحسد يعلل بهذه القوة النفسانية الشريرة ، والمبدأ فيه على كل حال حالة نفسانية عند الحاسد تعجب بالحسود فتؤثر فيه بالضعف ، وفي الناس من يستبعد هذا وهو لام يفترضون أن العلة لا بد أن تكون متصلة بالمعلول كلياً أو جزئياً أو متصلة به بواسطة اتصال النار بالماء بواسطة القدر يجد أن من تأمل فيما ذكرناه سابقاً يسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار .

(١) تنبئه : إن الأمور الغريبة ، تنبعث في عالم الطبيعة ؛ من مبادئ ثلاثة . أحدهما . الهيئة الفسانية المذكورة . وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس للحديد ، بقوة تخصه . وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمنجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية . أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . والسحر من قبيل القسم الأول . بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث .

(٢) نصيحة : إياك أن يكون تكبيرك وبروك عن العامة ، هو أن

(١) في عالم الطبيعة كثير من الأمور الغريبة التي لا تسير بحسب الإلaf أو السنن العادي وهي مما تنوّع فإنها تصدر عن مبادئ ثلاثة ، أحدها القوة التي سبق ذكرها ، وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد بقوّة فيه ، وثالث المبادىء قوّة سماوية بينها وبين أجسام أرضية خاصة ، أو بينها وبين نفوس أرضية مخصوصة مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة . فالسحر والمعجزات والكرامات ترجع إلى القوة الفسانية ، والنيرنجات ترجع إلى خواص الأجسام العنصرية والطلسمات ترجع إلى القوى السماوية المتصلة بكلّيات أرضية .

(٢) يقول الإمام الرازى في شرح هذه النصيحة : الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يمارسوا حفائق العلوم قد جرت عادتهم بإنكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغضّهم من ذلك أن يتميزوا عن العامة والأعمار في عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ نعم ما استجهن طريقهم وزيف سيرتهم وبين أن الحق في إنكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان =

تبينى منكراً لـ كل شيء؛ فذلك طيش وعجز . وليس الخرق في تكذيبك  
حالم تستبين لك بعد جلطيه : دون الحرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك  
يبيته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، إن أزعجك استئثار ما يوعاه  
سمعك مالم تبرهن استحالته لك . والصواب لك أن تسرح أمثال ذلك ،  
إلى بقعة الإمكان ، مالم يذكر عنه قائم البرهان . واعلم أن في الطبيعة  
عجز . وللقوى العالية الفعالة ، والقوى السافلة المنفعة . اجتماعات  
على غرائب .

---

= ليس دون الحق في الاعتراف بـ عالم يعرفه ثبوته بالبرهان وذلك لأن الجزم  
بالقضية المحتملة من غير دلالة حق سواء كان ذلك الجزم جزماً بالإثبات أو النفي  
فالعوام حق لجزمهم بالثبوت لا للدلالة وهو لام المتكلفة حق أيضاً لجزمهم بالنفي  
لا للدلالة بل الحق الأول أقرب إلى السلامة من الحق الثاني لأن الأول يوجب  
الانقياد للأنبياء والشرائع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجه ما في  
الآخرة على ما من تقريره في النجاح الثامن ، وأما الحق الثاني فهو سبب الفساد  
والخلاعة والشر في الدنيا ، والشقاوة في الأخرى ، فالحق الأول جاهم سليم ،  
والحق الثاني شيطان رجيم ، وأما الحق فإن لاح له برهان في النفي أو الإثبات  
قال به ، وإنما توقف فيه وسرحه إلى بقعة الإمكان والاحتمال وعدم الجزم  
لا بصحته ولا باعتماده ، وأما قوله : واعلم أن في القوى العالية الفعالة والقوى  
السافلة المنفعة اجتماعات على غرائب فعنده ظاهر .

## خاتمة ووصية

أيها الأخ : إني قد مخضت لك في هذه الإشارة عن زبدة الحق .  
وألقتك قفي ( أحسن ) الحكَم ، في لطائف الـكلم فصنه عن الجاهلين  
والمبتدلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة وكان صفاه ( ميله )  
مع الغاغة ( الرعاع ) أو كان من ملحدة هؤلاء المتفاسفة ومن همجمهم . فإن  
وجدت من ثق ببقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يتسرع إليه  
الوساس ، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ؛ فأنه ما يسألك منه ،  
مدارجا ، بجزأ ، مفرقا ، تستفرس ماتسلفه ، لما تستقبله وعاهده بالله وبإيمان  
لا مخارج لها ، ليجري فيها يأتيه بحركك ، متأسيا بك فإن أزعت هذا على العلم  
أو أضعنته ، فالله بيني وبينك . وكفى بالله وكيلا .



## فهرست

الفصل الأول : الفلسفة : معناها بالتصوف	٥ - ٢٩
وأصول الفقه . . . . .	
الفصل الثاني : الفلسفة الإسلامية بين الإصالة والتقليد	٣١ - ٦٤
الفصل الثالث : مرحلة الترجمة الأولى في الإسلام . .	٦٥ - ٧٤
الفصل الرابع : السكندي . . . . .	٧٥ - ١٢٠
الفصل الخامس: الفارابي . . . . .	١٢١ - ١٦٠
الفصل السادس : الشيخ الرئيس بن سينا . . . . .	١٦١ - ٢٤٧

# سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة الفاتحية

## أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ - المنقد من الضلال لحججة الإسلام الغزالى (الطبعة الثالثة مزيدة ومفحة)  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود  
مع مقدمة مستفيضة عن قضية التصوف
- ٢ - فلسفة ابن عفيف . ورسالته « حى بن يقظان »  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٣ - الفيلسوف المفترى عليه « ابن رشد »  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٤ - التصوف عند ابن سينا  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٥ - التفكير الفلسفى فى الإسلام  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٦ - مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة لابن رشد  
الأستاذ الدكتور محمود قاسم  
مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام
- ٧ - جمال الدين الأفغاني « حياته وفلسفته »  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٨ - الإسلام بين أمسه وغده  
الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود
- ٩ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهيرستاني  
(القسم الأول)  
 تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ - كتاب الملل والنحل للإمام الشهيرستاني  
(القسم الثاني)  
 تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ - أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردي  
للكتور محمد علي أبو ريان